ALIH BAHASA

RAHASIA SEGALA RAHASIA

AJARAN SUFISTIK SYAIKH YUSUF MAKASSAR

M. ADIB MISBACHUL ISLAM

PERPUSTAKAAN NASIONAL
REPUBLIK INDONESIA
2019

Alih Bahasa

Rahasia Segala Rahasia

Ajaran Sufistik Syaikh Yusuf Makassar

M. Adib Misbachul Islam

Perpustakaan Nasional Republik Indonesia
Bekerja Sama dengan
Masyarakat Pernaskahan Nusantara
2019

Perpustakaan Nasional Republik Indonesia
Data Katalog dalam Terbitan (KDT)

Rahasia Segala Rahasia. Ajaran Sufistik Syaikh Yusuf Makassar
Oleh: M. Adib Misbachul Islam
Jakarta: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia. 2019
122 hlm. ; 16 x 23 cm.--(Seri Naskah Kuno Nusantara)
1. Manuskrip. I. M. Adib Misbachul Islam II Perpustakaan Nasional
III. Seri

ISBN : 978-623-200-209-8

Editor Isi & Bahasa
Tim Editor

Perancang Sampul
Citrani Eka Lamda Nur

Tata Letak Buku
Yanri Roslana

Diterbitkan oleh
Perpusnas Press, anggota Ikapi
Jl. Salemba Raya 28 A. Jakarta 10430
Telp: (021) 3922749 eks.429
Fax: 021-3103554
Email: press@perpusnas.go.id
Website: http://press.perpusnas.go.id
perpusnas.press
perpusnas.press
@perpusnas_press

Sambutan

UU No. 43 Tahun 2007 tentang Perpustakaan, mendefinisikan naskah kuno sebagai dokumen tertulis yang tidak dicetak atau tidak diperbanyak dengan cara lain, baik yang berada di dalam negeri maupun di luar negeri yang berumur sekurang-kurangnya 50 (lima puluh) tahun, dan yang mempunyai nilai penting bagi kebudayaan nasional, sejarah, dan ilmu pengetahuan. Dibanding benda cagar budaya lainnya, naskah kuno memang lebih rentan rusak, baik akibat kelembapan udara dan air (*high humidity and water*), dirusak binatang pengerat (*harmful insects, rats, and rodents*), ketidakpedulian, bencana alam, kebakaran, pencurian, maupun karena diperjual-belikan oleh khalayak umum.

Naskah kuno mengandung berbagai informasi penting yang harus diungkap dan disampaikan kepada masyarakat. Akan tetapi, naskah kuno yang ada di nusantara biasanya ditulis dalam aksara non-Latin dan bahasa daerah atau bahasa Asing (Arab, Cina, Sanskerta, Belanda, Inggris, Portugis, Prancis). Hal ini menjadi kesulitan tersendiri dalam memahami naskah. Salah satu cara untuk mengungkap dan menyampaikan informasi yang terkandung di dalam naskah kepada masyarakat adalah melalui penelitian filologi. Saat ini penelitian naskah kuno masih sangat minim.

Sejalan dengan rencana strategis Perpustakaan Nasional untuk menjalankan fungsinya sebagai perpustakaan pusat penelitian juga pusat pelestarian pernaskahan nusantara, maka kegiatan alih aksara, alih bahasa, saduran dan kajian naskah kuno berbasis kompetisi perlu dilakukan sebagai upaya akselerasi percepatan penelitian naskah kuno yang berkualitas, memenuhi standar penelitian filologis, serta mudah diakses oleh masyarakat. Dengan demikian, Perpustakaan Nasional menjadi lembaga yang berkontribusi besar terhadap perkembangan ilmu pengetahuan di Indonesia, khususnya di bidang pernaskahan.

Kegiatan ini wajib dilaksanakan Perpustakaan Nasional, karena merupakan amanat Undang-Undang No.43 tahun 2007 Pasal 7 ayat 1 butir d yang mewajibkan Pemerintah untuk menjamin ketersediaan keragaman koleksi perpustakaan melalui terjemahan (translasi), alih aksara (transliterasi), alih suara ke tulisan (transkripsi), dan alih media (transmedia), juga Pasal 7 ayat 1 butir f yang berbunyi "Pemerintah berkewajiban meningkatan kualitas dan kuantitas koleksi perpustakaan".

Sejak tahun 2015, seiring dengan peningkatan target dalam indikator kinerja di Perpustakaan Nasional, kegiatan alih aksara, terjemahan, saduran dan kajian terus ditingkatkan, baik dari segi kualitas maupun kuantitas. Pada tahun

Perpustakaan Nasional Republik Indonesia
Data Katalog dalam Terbitan (KDT)

Rahasia Segala Rahasia: Ajaran Sufistik Syaikh Yusuf Makassar
Oleh: M. Adib Misbachul Islam
Jakarta: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia. 2019
122 hlm. ; 16 x 23 cm.--(Seri Naskah Kuno Nusantara)
I. Manuskrip. I. M. Adib Misbachul Islam. II Perpustakaan Nasional.
III. Seri

ISBN : 978-623-200-209-8

Editor Isi & Bahasa
Tim Editor

Perancang Sampul
Citrani Eka Lamda Nur

Tata Letak Buku
Yanri Roslana

Diterbitkan oleh
Perpusnas Press, anggota Ikapi
Jl. Salemba Raya 28 A, Jakarta 10430
Telp: (021) 3922749 eks.429
Fax: 021-3103554
Email: press@perpusnas.go.id
Website: http://press.perpusnas.go.id
perpusnas.press
perpusnas.press
@perpusnas_press

Sambutan

UU No. 43 Tahun 2007 tentang Perpustakaan, mendefinisikan naskah kuno sebagai dokumen tertulis yang tidak dicetak atau tidak diperbanyak dengan cara lain, baik yang berada di dalam negeri maupun di luar negeri yang berumur sekurang-kurangnya 50 (lima puluh) tahun, dan yang mempunyai nilai penting bagi kebudayaan nasional, sejarah, dan ilmu pengetahuan. Dibanding benda cagar budaya lainnya, naskah kuno memang lebih rentan rusak, baik akibat kelembapan udara dan air (*high humidity and water*), dirusak binatang pengerat (*harmful insects, rats, and rodents*), ketidakpedulian, bencana alam, kebakaran, pencurian, maupun karena diperjual-belikan oleh khalayak umum.

Naskah kuno mengandung berbagai informasi penting yang harus diungkap dan disampaikan kepada masyarakat. Akan tetapi, naskah kuno yang ada di nusantara biasanya ditulis dalam aksara non-Latin dan bahasa daerah atau bahasa Asing (Arab, Cina, Sanskerta, Belanda, Inggris, Portugis, Prancis). Hal ini menjadi kesulitan tersendiri dalam memahami naskah. Salah satu cara untuk mengungkap dan menyampaikan informasi yang terkandung di dalam naskah kepada masyarakat adalah melalui penelitian filologi. Saat ini penelitian naskah kuno masih sangat minim.

Sejalan dengan rencana strategis Perpustakaan Nasional untuk menjalankan fungsinya sebagai perpustakaan pusat penelitian juga pusat pelestarian pernaskahan nusantara, maka kegiatan alih aksara, alih bahasa, saduran dan kajian naskah kuno berbasis kompetisi perlu dilakukan sebagai upaya akselerasi percepatan penelitian naskah kuno yang berkualitas, memenuhi standar penelitian filologis, serta mudah diakses oleh masyarakat. Dengan demikian, Perpustakaan Nasional menjadi lembaga yang berkontribusi besar terhadap perkembangan ilmu pengetahuan di Indonesia, khususnya di bidang pernaskahan.

Kegiatan ini wajib dilaksanakan Perpustakaan Nasional, karena merupakan amanat Undang-Undang No.43 tahun 2007 Pasal 7 ayat 1 butir d yang mewajibkan Pemerintah untuk menjamin ketersediaan keragaman koleksi perpustakaan melalui terjemahan (translasi), alih aksara (transliterasi), alih suara ke tulisan (transkripsi), dan alih media (transmedia), juga Pasal 7 ayat 1 butir f yang berbunyi "Pemerintah berkewajiban meningkatan kualitas dan kuantitas koleksi perpustakaan".

Sejak tahun 2015, seiring dengan peningkatan target dalam indikator kinerja di Perpustakaan Nasional, kegiatan alih aksara, terjemahan, saduran dan kajian terus ditingkatkan, baik dari segi kualitas maupun kuantitas. Pada tahun

Kata Pengantar

Alhamdulillah, berkat rahmat dan perkenan Allah SWT., penulisan buku *Rahasia segala Rahasia: Ajaran Sufistik Syaikh Yusuf Makassar*, yang berasal dari tesis yang saya pertahankan di Program Studi Ilmu Susastra Universitas Indonesia pada tahun 2005 dapat saya selesaikan. Judul semula tesis saya adalah *Syaikh Yusuf Makassar. Sirr al-Asrar: Suntingan Teks dan Analisis Isi*. Oleh karena itu, seiring dengan selesainya penulisan buku ini, secara khusus saya ingin mengucapkan terima kasih yang sebesar-sebesarnya dan penghargaan yang setinggi- tingginya kepada:

1. Dr.Titik Pudjiastuti, pembimbing dan penguji, yang bukan hanya membimbing dan mengarahkan penulis selama melakukan penelitian, tetapi juga memberi hadiah mikrofilm naskah yang menjadi salah satu sumber primer penelitian penulis.

2. Prof. Dr. Achadiati Ikram, Prof. Dr. Nabilah Lubis, Dr. Sri Sukesi Adiwimarta, dan Dr. Muhammad Luthfi, atas kesediaannya membaca, menguji, dan memberi masukan yang berharga atas hasil penelitian penulis.

3. Dr. Melani Budianta dan Dr. Talha Bachmid, Ketua dan Sekretaris Program Studi Ilmu Susastra Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya UI, atas segala bantuan dan kemudahan yang diberikan kepada penulis sebelum dan selama penelitian.

4. Yayasan Naskah Nusantara, atas bantuan finansial yang diberikan kepada penulis dan atas berbagai kesempatan yang diberikan kepada penulis dalam berbagai kegiatan pernaskahan.

5. Seluruh Staf Perpustakaan Nasional Jakarta dan Perpustakan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, atas kesabarannya dalam menyediakan sumber-sumber penelitian penulis.

6. Dr. Said Agil Siradj, atas bantuan finansial yang diberikan kepada penulis selama studi di Program Pascasarjana UI dan atas kesempatan yang diberikan kepada penulis untuk memanfaatkan perpustakaan pribadinya.

7. Kawan-kawan seperjuangan di Program Studi Ilmu Susastra Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya: Ali, Siti Gomo, Umi Kaltsum, Dasim Karsam, Eva, Titik Minarti, Hilda, Eka, Lukman, Dedi, Riza, dan Seswita, serta kawan-kawan seperjuangan di PPB UI: Novi Anugrajekti, Priscila, Syahrial, dan Mukhlis.

8. Teristimewa kepada kedua orang tua penulis. Ayahanda almarhum Abdul Mu'thi, yang telah mewariskan kepada penulis kecintaan pada kitab kuning dan Ibunda Zuhairah, yang doa dan kasih sayangnya senatiasa mengiringi langkah anak-anaknya.
9. Kakak-kakak penulis: Mbak Anis, Mas Gun, Mbak Ndung, Mbak Luluk, yang telah bergotong royong meringankan beban penulis selama studi di UI
10. Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada Perpustakaan Nasional RI dan Masyarakat Pernaskahan Nusantara yang telah mendanai penerbitan buku ini.

Akhirnya, penulis hanya dapat memohon kepada Allah SWT. agar semua bantuan dan dukungan yang telah diberikan kepada penulis mendapatkan balasan yang sebesar-besarnya, amin.

Ciputat, 2019

M. Adib Misbachul Islam

Daftar Isi

Bab I
Pendahuluan

Latar Belakang

Proses penyebaran Islam di wilayah Nusantara mengalami sukses besar dan membawa pengaruh yang mendalam di berbagai bidang, termasuk kesusastraan. Hal ini karena Islam yang datang ke wilayah Nusantara adalah Islam dalam wajah sufistik. Sifat sufisme yang akomodatif dan toleran terhadap budaya lokal membuat Islam dengan mudah dapat diterima oleh masyarakat luas. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika sufisme sering dinilai sebagai faktor utama keberhasilan penyebaran Islam di Nusantara.[1]

Dalam konteks kesusastraan Nusantara tradisional, kuatnya pengaruh Islam dibuktikan dengan banyaknya naskah Nusantara yang kental dengan nuansa keislaman, yang dikenal dengan istilah sastra kitab.[2] Pengaruh Islam dalam bidang kesusastraan ini dapat dilihat pada aspek "dalam" suatu naskah, yakni isi yang sarat dengan ajaran Islam dalam berbagai dimensinya. Bahkan, dalam beberapa hal, pengaruh Islam juga terlihat pada aspek "luar" atau aspek fisik suatu naskah, seperti jenis bahasa dan tulisan (Ikram, 1997: 139-140).

Meskipun ajaran Islam yang terkandung dalam sastra kitab beragam dan mencakup berbagai aspek, pada masa-masa sekitar abad ke-16-18 tasawwuf merupakan salah satu tema yang dominan (Fathurrahman, 1999: 9). Pada masa-masa tersebut, muncul nama-nama besar, seperti Hamzah Fansuri (w. 1607), Syamsuddin as-Sumatra'ni (w. 1630), Nuruddin ar-Raniri (w. 1658), 'Abdurrauf as-Singkili (w. 1693), dan Yusuf Makassar (w. 1699)

Melihat fenomena seperti itu, maka upaya penggalian informasi melalui naskah-naskah yang dihasilkan pada masa lampau menjadi suatu hal yang sangat penting, baik untuk kepentingan studi tentang dinamika tasawwuf di Nusantara maupun sebagai upaya pelestarian suatu warisan intelektual-spiritual di masa lalu. Arti penting "kembali" ke naskah seperti itu didasarkan pada asumsi dasar bahwa naskah yang ditulis pada masa lampau merupakan peninggalan yang mampu memberikan informasi mengenai buah pemikiran, perasaan, dan berbagai segi kehjdupan lainnya (Baried dkk, 1994: 1).

---

[1] Untuk pembahasan lebih luas mengenai kontribusi tasawuf dalam proses islamisasi di Nusantara, lihat, van Bruinessen (1995: 187-199); Azra (1999: 32-36); Shihab (2001: 4-25).

[2] Sastra kitab merupakan istilah yang populer dalam studi sastra Melayu tradisional untuk menyebut naskah-naskah yang mengandung ajaran Islam. Kandungan isi sastra kitab ini mencakup ilmu fikih, kalam, tasawuf, tafsir, tajwid, dan gramatika Arab. Untuk pembahasan lebih luas, lihat, Zalila Sharifdan Jamilah Haji Ahmad (eds). (1993, h. 393-445; lihat juga, Braginsky, (1998, hlm. 275-276).

Sebagai sebuah ajaran yang lebih menekankan aspek kerohanian, tasawuf, baik dalam dimensinya yang amali-khuluki[3] maupun falsafi, mempunyai sikap dan pandangan tersendiri, baik yang terkait dengan persoalan hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan antarsesama manusia, maupun hubungan antara alam dengan Tuhan yang dalam batas tertentu seringkali melawan arus dan cenderung memberontak terhadap apa yang dianggap sudah mapan ditinjau dari sudut pandang teologis maupun syariat. Sebagai konsekuensi dari kecenderungannya yang memberontak seperti itu, kehadiran tasawuf dan para penganutnya seringkali mendapat perlawanan yang keras dari kalangan Islam ortodoks yang terdiri dari para ahli fikih (at-Taftāzānī, 1983:19). Di mata kaum ortodoks, tasawuf tidak lebih dari sekadar 'barang susupan' kebudayaan luar yang masuk ke dalam tubuh umat Islam; ia tidak lebih merupakan 'varian' Islam yang 'korup' dan menyimpang. Oleh karena itu ia harus dibersihkan, bahkan kalau perlu dieliminasi demi keaslian dan kemurnian Islam itu sendiri.[4]

Dalam konteks Indonesia, sekalipun berperan besar atas suksesnya proses islamisasi di Nusantara, bahkan sempat menjadi arus umum kehidupan keberagamaan sampai abad ke-17 (Azra, 1999:35), perkembangan tasawuf dan pengikutnya juga tidak bebas dari kecurigaan dari kalangan Islam ortodoks. Hal ini terjadi seiring dengan menguatnya gerakan ortodoksi skriptural yang terjadi pada paruh pertama abad ke-17 (Reid, dalam Azra, 1999: 68). Oleh karena itu, perdebatan dan benturan doktrinal di antara mereka menjadi suatu hal tidak terelakkan. Kontroversi doktrin wujudiyyah[5] di Aceh, misalnya, adalah salah satu contoh betapa kerasnya perdebatan di antara kalangan Islam ortodoks dengan panganut doktrin sufisme-filosofis Ibnu 'Arabi. Ironisnya, perdebatan tajam yang semula memperlihatkan wataknya yang intelektual harus dicemari oleh peristiwa-peristiwa tragis berupa jatuhnya banyak korban akibat keluarnya fatwa pengkafiran terhadap penganut wujuddiyyah dari pihak-pihak yang

[3] Amali-khuluki merupakan orientasi tasawuf yang menekankan aspek praktis dalam upaya pembersihan jiwa dan peningkatan kualitas akhlak. Pada tataran ini, tasawuf lebih banyak membicarakan konsep-konsep seperti taubat, wara', zuhud, mujadahah, dan lain sebagainya (at-Taftazani, 1983:99-103).

[4] Sebagai contoh, Ḥusain bin Manṣūr al-Ḥallāj divonis mati karena dituduh menyebarkan paham hulul, yaitu suatu paham yang berpandangan bahwa Tuhan bisa mengambil tempat dalam jiwa orang-orang tertentu. Untuk analisis mendalam mengenai kasus tokoh tasavwf tersebut, lihat 'Abdu ar-Rahman Badawi (ed). Cetakan III, 1978.

[5] Wujudiyyah adalah aliran tasawuf yang mengikuti ajaran Ibnu 'Arabi dalam konteks hubungan ontologis Tuhan dengan alam. Dalam konteks Aceh, Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani disebut sebagai tokoh utamanya. Untuk pembahasan lebih luas tentang Wujudiyyah dan penentangnya, lihat Daudy (1983).

berkepentingan menjaga ortodoksi agama dan yang melihat doktrin wujuddiyyah sebagai ancaman bagi kemapanan teologis Islam Sunni.[6]

Penting diperhatikan, kontroversi doktrin wujuddiyyah di Aceh yang ditandai dengan "kemenangan" Islam ortodoks bukanlah akhir dari perjalanan Islam sufistik di Nusantara. Hal ini terlihat dari masih banyaknya naskah-naskah tasawuf yang beredar di Nusantara yang ditulis oleh para sufi pascakontroversi tersebut. Syaikh Yusuf Makassar adalah salah satu di antara tokoh tasawuf Nusantara yang cukup produktif dalam menyampaikan ajamn-ajaran tasawufnya dalam bentuk karya tulis. Dan penelitian beberapa sarjana, ditemukan naskah-naskah Syaikh Yusuf Makassar yang jumlahnya sekitar 21 naskah[7] yang tersimpan di berbagai tempat, baik di dalam maupun di luar negeri. Temuan seperti ini tentu memperlihatkan arti penting naskah-naskah Syaikh Yusuf dalam kaitannya dengan dinamika tasawuf di Nusantara. Terkait dengan karya-karya sufistik Syaikh Yusuf, sekaligus dengan dinamika tasawuf di Nusantara, menurut penulis, teks *Sirr al-Asrār*' Rahasia segala Rahasia'—selanjutnya disebut dengan SA—penting untuk diteliti dan diterjemahkan.

Arti penting penelitian dan penerjemahan terhadap naskah SA ini dapat dilihat dari sisi pengarang SA dan muatan isinya. Dari sisi pengarang, Syaikh Yusuf Makassar merupakan salah seorang tokoh tasawuf Nusantara yang mempunyai peran penting dalam sejarah perkembangan tasawuf di wilayah Nusantara.[8]

Adapun dari sisi muatan isi, dari beberapa karya tulis Syaikh Yusuf, teks ini merupakan teks tasawuf yang dianjurkan sendiri oleh Syaikh Yusuf agar dibaca dan dipelajari berkaitan dengan beberapa ajaran sufistiknya. Anjuran Syaikh Yusuf ini yang secara eksplisit dan implisit memang mengarah pada arti penting kandungan isi teks SA terdapat dalam teks *Zubdat al-Asrār Taḥqīq Ba'di Masyāribı al-Akhyār* (1996: 76, 90) dan teks *Daf'u al-Balā'* (MS. A 108: 453).

Di samping muatan isinya yang penting, alasan penting lainnya adalah relevansi naskah SA ini jika dikaitkan dengan masih kuatnya pengaruh Syaikh Yusuf Makassar dalam konteks sufisme Indonesia; dalam hal ini dapat dilihat dari eksistensi tarekat Naqsyabandiyah Khalwatiyah yang merupakan tarekat sufi yang dikembangkan oleh Syaikh Yusuf di Indonesia.[9]

[6] Pembahasan mengenai kontroversi doktrin wujudiyyah yang berakibat pada pembunuhan terhadap penganutnya di Indonesia, lihat Oman Fathurrahman (1999: 36-43).

[7] Daftar karya-karya Syaikh Yusuf berikut deskripsi ringkasnya dapat dilihat dalam Lubis (1996, 29-45); Tudjimah dkk. (1987).

[8] Untuk peran penting yang dimainkan oleh Syaikh Yusuf Makassar dalam sejarah perkembangan tasawuf di Nusantara, lihat, Azra (1999: 232-239); Martin van Bruinessen (1992: 34-46).

[9] Untuk perkembangan tarekatnya, lihat, Hamid (2005: 205-234); Abd. Rahman Musa (1997:81-108).

Kuatnya pengaruh Syaikh Yusuf dan kepakarannya dalam bidang tasawuf seperti itu tentu tidak terlepas dari perjalanannya yang cukup panjang dalam mempelajari dan mendalami tasawuf dengan guru-guru tarekat, baik yang berasal dari Indonesia maupun dari Timur-Tengah. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika akhirnya Syaikh Yusuf berhasil mendapatkan banyak ijazah tarekat.[10]

Di samping alasan-alasan di atas, penelitian dan penerjemahan terhadap teks SA semakin berarti jika melihat kenyataan masih kurangnya perhatian dalam bentuk penelitian filologi dan penerjemahan terhadap karya-karya Syaikh Yusuf Makassar. Sepengetahuan penulis, sejauh ini baru ada tiga penelitian yang bersifat filologis. *Pertama*, penelitian yang dilakukan oleh Nabilah Lubis terhadap salah satu naskah Syaikh Yusuf yang berjudul *Zubdat al-Asrār Taḥqīq Ba'di Masyāribi al-Akhyār*(1992). *Kedua*, penelitian Sulaiman Essop Dangor terhadap naskah *Sirr al-Asrār* (1995). *Ketiga*, penelitian Amin terhadap naskah yang berjudul *Qurratul 'Ain* (1999).

Mengingat keberadaannya sebagai naskah lama yang sarat dengan kandungan informasi yang berharga, naskah-naskah Syaikh Yusuf jelas memerlukan penelitian secara filologis yang berujung pada penyajian edisi teks dan terjemahannya. Dengan demikian, informasi yang terkandung di dalamnya dapat disajikan secara ilmiah dan dapat dimanfaatkan oleh khalayak luas.

Dari penelitian penulis, teks SA termuat dalam empat naskah: dua naskah di Perpustakaan Nasional Jakarta (MS. A. 101 dan MS. A.108), dan dua lainnya di perpustakaan Universitas Leiden, Negeri Belanda (Cod.Or. 5706 dan Cod.Or. 7025). Keberadaan teks SA dalam empat naskah semacam ini menujukkan bahwa teks tersebut telah mengalami proses penyalinan. Dari sudut pandang filologis, upaya penyalinan yang berkali-kali terhadap suatu teks membawa konsekuensi pada munculnya perbedaan ataupun penyimpangan bacaan, baik karena faktor kesengajaan dari penyalin maupun tidak (Baried dkk., 1994: 60).

Bertolak dari keragaman bacaan teks SA dan arti penting keberadaannya dalam dinamika tasawuf di Nusantara, maka tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut. *Pertama*, menyajikan edisi teks SA dan menerjemahkannya ke dalam bahasa Indonesia agar dapat dimanfaatkan secara lebih luas. *Kedua*, mengungkapkan ajaran-ajaran sufistik Syaikh Yusuf Makassar yang terkandung dalam teks SA, baik dalam dimensinya yang falsafi maupun yang 'amali-khuluqi.

[10] Dari penelitin Hamid (2005: 93), Syaikh Yusuf mendapatkan ijazah lima tarekat,yakni Qadiriyyah, Naqsyabandiyyah, Ba'lawiyah, Syaqariyyah, dan Khalwatiyyah. Di samping kelima tarekat tersebut, Syaikh Yusuf juga mendalami tarekat Dasuqiyah, Syaziliyyah, Hastiyyah, Rifaiyyah, Ahmadiyyah, Suhrawardiyyah, Maulawiyyah, Kubrawiyyah, Madariyyah, dan Mahdumiyyah.

Penelitian tentang *Sirr al-Asrār*

Sepengetahuan penulis, penelitian terhadap naskah SA pernah dilakukan oleh Suleman Essop Dangor (1995) dengan mengambil satu naskah dari dua naskah SA yang tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda; dalam hal ini adalah Cod. Or. 7025. Padahal, dari hasil penelusuran penulis, ada empat naskah yang mengandung teks SA: dua di Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda, dan dua lainnya di Perpustakaan Nasional Jakarta. Dalam penelitiannya itu, Dangor mendeskripsikan secara sederhana naskah SA yang menjadi obyek penelitiannya. Isi naskah diuraikan secara garis besar. Teks SA oleh Dangor disajikan dalam bentuk edisi faksmil dan disertai dengan catatan yang ditempatkan pada footnotes teks terjemahan.

Melihat penelitian yang sudah dilakukan terhadap naskah SA di atas, penelitian yang dilakukan penulis terhadap naskah SA ini melibatkan empat naskah yang mengandung teks SA. Selain itu, penelitian penulis tidak hanya berhenti pada suntingan teks dan terjemahannya belaka, tetapi juga pengungkapan isinya.

Adapun naskah-naskah Syaikh Yusuf Makassar selain SA, sepengetahuan penulis, baru ada beberapa penelitian yang secara langsung menjadikan naskah sebagai obyek penelitian. Penelitian pertama dilakukan oleh Tudjimah (1987); kedua oleh Nabilah Lubis (1992); ketiga oleh Abu Hamid (1994); dan keempat oleh Abd. Rahman Musa (1997); dan kelima oleh Amin (1999).

Dalam penelitiannya terhadap naskah-naskah Syaikh Yusuf, Tudjimah berhasil mendaftar 21 naskah karya Syaikh Yusuf yang tersimpan di Leiden, Belanda. Meskipun yang dijadikan obyek penelitian adalah naskah, akan tetapi penelitian Tudjimah tidak sampai pada taraf penelitian yang sifatnya filologis, dalam arti menyajikan suntingan teks. Penelitiannya hanya sebatas pada inventarisasi naskah dan deskripsi isi secara ringkas disertai dengan terjemahan. Analisis terhadap isi juga tidak dilakukannya. Penelitian Tudjimah ini sangat bermanfaat untuk melacak keberadaan naskah-naskah Syaikh Yusuf.

Berbeda dengan Tudjimah, Lubis melakukan penelitian secara filologis terhadap salah satu naskah karya Syaikh Yusuf, yaitu naskah *Zubdat al-Asrar Tahqiqi Ba'diMasyaribi al-Akhyar*. Di samping menyajikan edisi teks, dalam penelitiannya Lubis juga mengungkapkan pokok~pokok ajaran tasawuf Syaikh Yusuf yang terkandung dalam teks yang disuntingnya. Pada tahun 1996 penelitian ini diterbitkan sebagai *Syekh Yusuf al-Taj al-Makasari: Menyingkap Intisari Segala Rahasia*.

Berbeda dengan kedua penelitian di atas, penelitian Abu Hamid merupakan penelitian antropologi agama. Meskipun demikian, dalam penelitiannya itu Abu Hamid memanfaatkan tiga buah naskah karya Syaikh

Yusuf, yaitu *Zubdat al-Asrār fī Taḥqīq Ba'ḍi Masyāribi al-Akhyār, Maṭālib as-Sālikīn*, dan *an-Nafaḥāt as-Sailāniyyah*. Ketiga naskah tersebut disajikan dalam bentuk terjemahan.

Tidak jauh berbeda dengan Abu Hamid, Musa juga menggunakan naskah-naskah Syaikh Yusuf untuk dijadikan sebagai sumber primer dalam studinya tentang tasawuf Syaikh Yusuf. Dalam penelitiannya itu, Musa hanya menganalisis sejumlah naskah yang menurutnya adalah karangan Syaikh Yusuf tanpa disertai dengan kritik teks sebagaimana yang lazim dikenal dalam penelitian filologi. Sebagai akibatnya, beberapa naskah yang sebenarnya bukan karangan Syaikh Yusuf atau masih meragukan, oleh Musa dimasukkan sebagai bagian dari karangan Syaikh Yusuf.[11]

Adapun Amin, sepengetahuan penulis, adalah orang kedua yang melakukan penelitian filologis terhadap naskah karya Syaikh Yusuf yang berjudul *Qurratul 'Ain* (1999). Sebagaimana penelitian Lubis, Amin menyajikan edisi teks disertai dengan pengungkapan pokok-pokok ajaran Syaikh Yusuf yang terkandung dalam teks yang disuntingnya.

Apapun jenis dan modelnya, penelitian-penelitian tersebut sangat berarti sebagai bentuk penghargaan terhadap karya-karya Syaikh Yusuf Makassar maupun sebagai upaya pelestarian nilai-nilai moral yang dikandungnya. Di samping itu, penelitian-penelitian tersebut juga sangat bermanfaat bagi peneliti berikutnya dalam mengungkapkan dan memahami pikiran-pikiran Syaikh Yusuf.

Penyajian dan Penerjemahan Teks *Sirr al-Asrār*

Teks SA yang diteliti dan diterjemahkan ini tersimpan dalam empat naskah. Oleh karena itu, langkah awal sebelum teks diterjemahkan adalah menyuntingnya terlebih dahulu. Berkaitan dengan itu, metode penyuntingan yang diterapkan terhadap teks SA adalah metode yang lazim digunakan dalam penelitian filologi.

Landasan kerja penelitian filologi adalah bahwa sebuah teks ketika ditransmisikan atau diturunkan, baik secara vertikal maupun secara horizontal, mengalami suatu perubahan atau penyimpangan sehingga melahirkan teks-teks varian. Munculnya perubahan dan penyimpangan ini tidak terbatas pada teks yang diturunkan secara lisan, melainkan juga pada teks yang diturunkan secara tulisan dalam bentuk naskah salinan (Teeuw,

[11] Sebagai contoh, *al-Tuhfah al-Mursalah*, karangan Fadlullah al-Burhanfuri; Bahru al-Lahut karangan 'Abdullah al-'Arif; *Tambi'hu al-Masyi'*, karangan 'Abdurrauf as-Sinkili, oleh Musa dimasukkan sebagai naskah karangan Syaikh Yusuf, padahal nama pengarang ketiga naskah tersebut tertulis dalam teks. Di samping itu, Musa juga memasukkan naskah-naskah yang anonim sebagainaskah karangan Syaikh Yusuf, seperti *Mir'atu al-Muhaqqiqina*, *Wahdatu al-Wujud*, dan lain sebagainya tanpa disertai alasan yang kual. Lihat, Abd. Rahman Musa, *Corak Tasawuf Syekh Yusuf:* Disertasi Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997.

1984: 252; Baried dkk., 1994: 5). Gejala perubahan dan penyimpangan akibat proses penurunan yang membawa implikasi pada kemunculan teks-teks varian seperti itu dengan sendirinya juga menuntut cara-cara yang memadaidalam menelitinya. Oleh karena itu, metode yang hendak diterapkan berkaitan pula dengan keberadaan naskah itu sendiri, baik sebagai naskah tunggal maupun naskah jamak.

Bertolak dari keberadaan naskah yang mengandung teks SA adalah naskah jamak, yaitu empat naskah, maka dalam penelitian ini diadakan perbandingan yang cermat terhadap keempat naskah yang mengandung teks SA. Perbandingan ini dimaksudkan untuk mengetahui persamaan dan perbedaan di antara naskah-naskah yang ada sebagai tahapan yang harus dilalui sebelum masuk pada tahap penyuntingan.

Berkaitan dengan upaya menghasilkan edisi teks dari naskah jamak, dalam penelitian ini digunakan metode landasan sebagaimana yang dijelaskan oleh Robson, (1988: 21). Penggunaan metode ini dimaksudkan untuk menentukan salah satu naskah untuk dijadikan landasan dalam edisi teks, sedangkan varian-varian dari naskah lainnya dicatat dalam catatan edisi sebagai alat pembanding dan dijadikan sebagai dasar perbaikan jika dalam naskah landasan ada bagian yang jelas-jelas salah atau kurang.

Sebagai dasar pertimbangan dalam menentukan naskah landasan, dalam penelitian ini ada dua kriteria yang dipakai. *Pertama*, naskah mengandung bacaan yang jelas dan baik dilihat dari segi kesesuaianya dengan kaidah bahasa Arab. *Kedua*, naskah mengandung isi yang lengkap. Kriteria pertama didasarkan pada kenyatan bahwa teks SA ditulis dengan menggunakan bahasa Arab yang baku, sedangkan kriteria kedua terkait langsung dengan tujuan pengungkapan kandungan isi teks SA.

Untuk menghasilkan edisi teks, maka metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode landasan. Metode ini dipilih berdasarkan pertimbangan bahwa, menurut penulis, nilai keempat naskah SA berbeda, sehingga penting untuk mengambil salah satu dari keempat naskah SA untuk dijadikan landasan dalam edisi teks.

Adapun untuk mengungkapkan ajaran-ajaran sufistik Syaikh Yusuf Makassar yang terkandung dalam teks SA, dalam penelitian ini dilakukan telaah intertekstual. Penggunaan telaah ini didasarkan pada prinsip bahwa tidak ada teks yang benar-benar mandiri yang terlepas dari keterkaitannya dengan teks-teks lain; dalam arti penciptaan dan pembacaannya tidak dapat dilakukan tanpa melibatkan teks-teks lain. Wujud setiap teks adalah mosaik kutipan-kutipan, peresapan, dan transformasi teks-teks lain. Dengan demikian, pembacaan dan pemahaman terhadap suatu teks memerlukan pembacaan dan pemahaman pula terhadap teks-teks lain (Kristeva, dalam Teeuw, 1984: 145-146).

Dalam ulasannya tentang prinsip intertekstual yang dikembangkan oleh Kristeva, Yunus (1985: 87-88) menyimpulkan bahwa hubungan intertekstual adalah hubungan yang memperlihatkan adanya kehadiran suatu teks dalam teks lain. Dalam konteks ini, kehadiran suatu teks dalam teks lain dimungkinkan terjadi secara fisikal, seperti adanya penyebutan isi cerita atau judul tertentu, dan non fisikal. Dalam arti non fisikal, kehadiran suatu teks dalam teks lain dapat dilihat dari adanya hubungan di antara keduanya, baik hubungan tersebut sifatnya kesesuaian maupun pertentangan. Di samping itu, teks-teks lain juga dimungkinkan hadir mendampingi suatu teks ketika berlangsung proses pembacaan terhadap suatu teks, sehingga interpretasi seorang pembaca terhadap suatu teks dengan sendirinya tidak dapat dilepaskan dari teks-teks lain itu.

Bertolak dari prinsip intertekstual di atas, dalam penelitian ini kandungan teks SA ditelaah dengan mengacu pada teks-teks tasawuf yang terkait, baik teks-teks itu disebut secara eksplisit dalam teks SA maupun tidak. Penggunaan prinsip intertekstual dalam telaah teks SA menjadi penting mengingat dalam teks SA banyak dijumpai konsep-konsep sufistik yang terdapat dalam teks-teks tasawuf karya sufi lain yang lahir sebelum teks SA.

Bab II
Riwayat Hidup Syaikh Yusuf

Kelahiran dan Asal-usul

Syaikh Yusuf lahir pada tahun 1036/1626. Menurut satu riwayat, Yusuf dilahirkan di MoncongloE, di rumah neneknya, Gallarang MoncongloE. Menurut satu riwayat lain, Yusuf dilahirkan di istana Tallo, yakni di Istana Raja I Mallingkan Daeng Manyori, Mangkubumi kerajaan Gowa yang juga paman dan' Raja Gowa (Musa, 1997: 31; Hamid, 2005: 85).

Tidak banyak berbeda dengan tempat kelahirannya, asal-usul orang tua Syaikh Yusuf juga masih simpang-siur. Menurut sumber Gowa, Yusuf berasal dari keluarga bangsawan Gowa. Aminah, ibu Yusuf, adalah putri Gallarang MoncongloE yang masih mempunyai hubungan kekerabatan dengan Raja Karaeng Bisei dan Raja Abd. Jalil (Musa, 1997: 33). Ayahnya bernama Abdullah, berasal dari kalangan orang biasa, namun mempunyai banyak kelebihan supranatural sehingga diidentikkan dengan nama Nabi Khidir (Hamid, 2005: 85).

Adapun menurut sumber Tallo, ayah Syaikh Yusuf adalah Gallarang MoncongloE, sedangkan ibunya adalah Aminah, putri Dampang Ko'maro. Selepas 40 hari setelah kelahiran Yusuf, Aminah bercerai dengan Gallarang Moncong1oE dan kemudian diperistri oleh Raja Gowa. Bersama ibunya, Yusuf diboyong ke Istana dan diasuh sebagaimana layaknya putra bangsawan karena raja memperlakukan Yusuf seperti putra kandung (Hamid, 2005: 86).

Masa Pendidikan

Semenjak kecil Syaikh Yusuf terlihat mempunyai minat yang besar untuk belajar ilmu-ilmu agama. Mula-mula, Syaikh Yusuf kecil belajar Al-Quran pada Daeng ri Tasammang sampai selesai (khatam). Selanjutnya, ia belajar ilmu-ilmu bahasa Arab, fikih, tauhid, dan tasawuf kepada Sayyid Ba'alawi bin 'Abdullah al-'Allamah Tahir di Bontoala. Pada waktu itu Bontoala merupakan pusat pendidikan dan pengajaran Islam. Dari sekian banyak ilmu-ilmu keislaman, tampaknya Syaikh Yusuf muda menaruh minat yang cukup besar kepada ilmu tasawuf. Ketika berusia 15 tahun, atas saran beberapa gurunya, ia berguru kepada Syaikh Jalaluddin al-'Aidit di Cikoang, seorang guru keliling yang menurut beberapa riwayat datang dari Aceh ke Kutai, Kalimantan, sebelum akhirnya menetap di Cikoang. Setelah beberapa tahun berguru kepada Syaikh Jalaluddin al-'Aidit. (Azra,1999: 212. Hamid, 20052 86-87).

Pada tahun 1644, Syaikh Yusuf muda pergi meninggalkan Gowa untuk meneruskan pendidikannya di Timur Tengah. Dalam perjalanan untuk

mencari ilmu itu, tempat pertama yang disinggahinya adalah Banten. Pada waktu itu Banten diperintah oleh Sultan Abu al-Ma'ali Ahmad (1535-1650) (Guillot dkk, 1990110; Djajadiningrat, 1983: 214-215). Di sana, untuk beberapa waktu Syaikh Yusuf menyempatkan diri belajar kepada beberapa ulama. Di samping itu, Syaikh Yusuf juga menjalin persahabatan dengan beberapa pejabat Banten, termasuk di antaranya adalah putra mahkota Kesultanan Banten, yakni Pangeran Surya, yang kelak dikenal dengan nama Sultan Ageng Tirtayasa. Pada waktu di Banten Syaikh Yusuf mulai mengenal nama ar-Raniri melalui karya-karyanya. Nama besar ulama asal Aceh ini membuat Syaikh Yusuf menaruh keinginan untuk pergi ke Aceh. (Hamid, 2005: 90).

Setelah merasa cukup tinggal di Banten, Syaikh Yusuf melanjutkan perjalanan menuju Aceh untuk mengunjungi ar-Raniri dan belajar kepadanya Pada waktu itu, Aceh diperintah oleh Sultanah Taj al-'Alam (1641-1675). Dari ar-Raniri, Syaikh Yusuf mendapat (ijazah tarekat Qadiriyyah (Hamid, 2005; 91).

Setelah merasa cukup belajar kepada ar-Raniri, Syaikh Yusuf meneruskan kembali niat awalnya untuk pergi ke Timur Tengah. Di Timur Tengah, negeri pertama yang ia kunjungi adalah Yaman. Di sana, Syaikh Yusuf belajar dengan Muhammad bin 'Abd al-Baqi an-Naqsyabandi, Sayyid 'Ali az-Zabidi, dan Muhammad bin al-Wajih as-Sa'di al- Yamani (Azra, 1999: 215). Dari Muhammad bin 'Abd al-Baqi ini Yusuf mendapat ijazah tarekat Naqsyabandiyyah, sedangkan dari Sayyid 'Ali az-Zabidi ia mendapat (ijazah tarekat Ba'alawiyah (Hamid, 2005: 92).

Setelah merasa cukup belajar di Yaman, Syaikh Yusuf meneruskan perjalanannya ke Haramain. Di sana ia belajar kepada Ibrahim al-Kurani dan mendapat (ijazah tarekat Syattariyyah (Hamid, 2005: 92). Di samping mendapat ijazah tarekat, Syaikh Yusuf juga mendapat kepercayaan dari Ibrahim al-Kurani untuk menyalin beberapa kitab tasawuf, seperti *ad-Durrah al-Fākhirah* karya al-Jāmī, *Risālah al-Wujud*, dan sebuah kitab yang merupakan komentar atas *ad-Durrah al-Fākhirah*, yaitu *at-Taḥrīrat al-Bāhirah li Mabāḥiṡi ad-Durrah al-Fākhirah*, karya 'Abd al-Gafur al-Lari (Azra,1999: 216). Di samping berguru kepada Ibrahim al-Kurani, pada waktu di Haramain Syaikh Yusuf juga belajar kepada Muhammad al-Mazru' al-Madani, 'Abd al-Karim al- Lahuri, dan Muhammad Muraz asy-Syamsi (Azra,1999: 217).

Setelah menyelesaikan pendidikannya di Haramain, atas dorongan beberapa gurunya, Syaikh Yusuf melanjutkan perjalanan ke Damaskus untuk belajar kepada guru tarekat terkemuka, yakni Ayyilb bin Ahmad Ayyub ad-Dimasyqi al-Khalwati. Dari ulama Damaskus ini Syaikh Yusuf mendapat ijazah tarekat Khalwatiyyah, bahkan ia mendapat gelar Tāj al-Khalwatī (Azra, 1999: 218).

Di samping berguru kepada beberapa ulama terkemuka, selama di Haramain Syaikh Yusuf juga mengajar kepada murid-murid yang kebanyakan berasal dari wilayah Melayu, baik dari kalangan jamaah haji maupun komunitas Jawi yang tinggal di Haramain. Di antara muridnya adalah 'Abd al-Basir ad-Darir ar-Rapani yang kelak mendapat kepercayaan dari Syaikh Yusuf untuk menyebarkan tarekat Naqsyabandiyyah dan Khalwatiyyah di Sulawesi Selatan. Lebih dari itu, menurut satu riwayat, pada waktu di Mekkah, Syaikh Yusuf menikah dengan putri pemuka mazhab Syafi'i yang tinggal di Mekkah (Azra, 1999: 220).

Masa Perjuangan

Setelah kurang lebih 15 tahun belajar di Timur Tengah, pada tahun 1664 Syaikh Yusuf kembali ke Banten. Pada waktu itu yang menjadi penguasa Banten adalah Pangeran Surya atau Sultan Ageng Tirtayasa (1651-1682), sahabat karibnya sebelum pergi ke Timur Tengah (Hamid, 2005: 95).

Kedatangan Syaikh Yusuf untuk kedua kalinya di Banten mendapat penghormatan yang besar dari masyarakat Banten. Hal ini karena keluasan pengetahuan agama yang dimiliki Syaikh Yusuf, khususnya dalam bidang tasawuf. Di samping itu, masyarakat Banten banyak yang mengetahui kedudukan Syaikh Yusuf di kalangan ulama terkemuka Haramain. Oleh karena itu, Syaikh Yusuf dengan cepat mendapat tempat di kalangan masyarakat Banten dan dipandang sebagai seorang syaikh ahli tarekat (Hamid, 2005: 95). Di samping mendapat tempat yang istemewa di kalangan masyarakat Banten, Syaikh Yusuf juga mempunyai hubungan yang dekat dengan Sultan Ageng Tirtayasa.

Kedekatan dengan Sultan di satu pihak dan keluasan ilmu agamanya dipihak lain, membuat Syaikh Yusuf dengan cepat mendapat tempat penting di kalangan keluarga kerajaan; ia mendapat kepercayaan mendidik putra-putri Sultan. Lebih dari itu, Syaikh Yusuf kemudian dinikahkan dengan putri Sultan Banten, yakni Siti Syarifah, dan diangkat sebagai mufti dan penasehat kerajaan (Lubis, 1996: 25-26; Hamid, 2005: 96).

Di antara murid Syaikh Yusuf dari kalangan keluarga Kesultanan Banten adalah putra mahkota, yakni Pangeran 'Abd al-Qahhar. Atas saran Syaikh Yusuf, Pangeran 'Abd al-Qahhar pergi menunaikan ibadah haji dan setelah itu mengadakan kunjungan ke Istanbul, Turki. Jaringan Syaikh Yusuf di Timur Tengah yang cukup luas sangat membantu usaha Pangeran 'Abd al-Qahhar dalam menjalankan misi diplomatik Kasultanan Banten. Di saat Putra Mahkota sedang menjalankan ibadah haji dan mengadakan kunjungan ke Turki, Sultan Ageng menunjuk putranya yang lain, yaitu Pangeran Purbaya, menjadi penggantinya. Proses penunjukan ini menjadi penyebab lahirnya pertentangan antara Sultan Ageng dan Pangeran 'Abd al-Qahhar ketika ia kembali ke Banten (Azra,1999: 224).

Seiring dengan posisinya yang begitu penting di lingkungan kerajaan, Syaikh Yusuf ikut terbawa dalam pegolakan politik di Banten akibat konflik yang terjadi antara Sultan Ageng dan anaknya, Pangeran 'Abd al-Qahhar, yang juga dikenal dengan nama Sultan Haji. Ketika pecah perang terbuka antara Sultan Ageng dan Sultan Haji yang dibantu oleh Belanda, Syaikh Yusuf ikut terlibat; ia berada di barisan Sultan Ageng (Azra, 1999: 225).

Ketika Banten jatuh ke tangan Sultan Haji, dan Sultan Ageng tertangkap, kendali pasukan Banten langsung dipegang oleh Syaikh Yusuf. Bersama dengan Pangeran Purbaya dan Pangeran Kidul, Syaikh Yusuf terus melanjutkan perlawanan dengan cara bergerilya hampir di seluruh wilayah Jawa Barat (Lubis,1996: 26). Dengan didukung oleh sekitar 5000 pasukan, termasuk 1000 orang yang berasal dari Makassar, Bugis, dan Melayu, perlawanan yang dilakukan pasukan Syaikh Yusuf dengan cara gerilya cukup merepotkan Belanda yang dipimpin oleh De Ruys, Eygel, dan Van Hapel. Pada bulan September 1683 terjadi pertempuran di Padalarang antara pasukan Syaikh Yusuf yang dibantu oleh gerilyawan dari Banyumas yang dipimpin oleh Namrud dengan pasukan Eygel dan Van Happel. Dalam pertempuran itu, korban dari kedua belah pihak banyak berjatuhan, termasuk di antaranya adalah Pengeran Kidul, bahkan istri dan salah seorang putra Syaikh Yusuf juga tertangkap oleh pihak Belanda (Hamid, 2005: 103-104).

Meskipun Pangeran Kidul gugur, istri dan putrinya juga tenangkap, Syaikh Yusuf terus melancarkan perlawanan kepada pasukan Belanda. Siasat perang gerilya dengan berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat yang lain hampir membuat Belanda merasa putus asa. Setelah berkali-kali gagal menangkap Syaikh Yusuf di medan peperangan, akhimya Belanda menggunakan tipu muslihat untuk menjebak SyaikhYusuf. Dan pada 14 Desember 1683 Belanda berhasil menangkap Syaikh Yusuf (Azra, 1999: 225; Hamid, 2005: 106).

Masa Pengasingan

Setelah tertangkap oleh pihak Belanda, Syaikh Yusuf bersama putrinya dibawa ke Cirebon. Tidak lama kemudian, tepatnya pada tanggal 23 Januari 1684 pasukan dan pengikutnya yang berasal dari Makasar/Bugis dipulangkan kembali ke daerah asalnya. Adapun Syaikh Yusuf sendiri dibawa ke Cirebon dan dipenjara selama 1 tahun (Lubis, 1996:27).

Dari Cirebon, Syaikh Yusuf dibawa dan dipenjara di Batavia. Setelah kurang lebih 15 hari, pada tanggal 12 September 1684 Syaikh Yusuf diputuskan untuk diasingkan di Ceylon. Keputusan pengasingan Syaikh Yusuf beserta keluarganya ini didasarkan pada kekhawatiran pihak Belanda akan kemungkinan lolosnya Syaikh Yusuf yang dapat mengancam kepentingan Belanda (Hamid, 2005: 106).

Setelah tiba waktu yang ditentukan, Syaikh Yusuf bersama kedua istri dan beberapa anaknya, 12 murid, dan sejumlah pelayan diasingkan ke Ceylon. Pada waktu itu Syaikh Yusuf berusia 58 tahun (Hamid, 2005: 106-108). Berita pengasingan ini terdengar oleh Sultan Gowa, Abdu al-Jalil. Begitu mendengar berita pengasingan Syaikh Yusuf, Sultan Gowa berusaha mendekati pihak Belanda agar mau membebaskan Syaikh Yusuf, namun usahanya gagal (Lubis, 1996: 27).

Di Ceylon, Syaikh Yusuf giat mensyi'arkan Islam. Di masa pengasingan itu, Syaikh Yusuf cukup produktif menghasilkan karya tulis. Di samping masyarakat Ceylon sendiri, di antara yang belajar kepada Syaikh Yusuf ada juga yang berasal dari India. Selain itu, sekalipun berada dalam pengasingan, Syaikh Yusuf tetap menjalin hubungan dengan masyarakat Indonesia. Dalam hal ini melalui jamaah haji asal Indonesia yang menyempatkan diri untuk beberapa waktu singgah di Ceylon untuk sekadar mengunjungi atau belajar kepada Syaikh Yusuf. Pertemuan dengan jamaah haji ini dimanfaatkan oleh Syaikh Yusuf untuk menitipkan pesan-pesan politik agar rakyat tetap mengadakan perlawanan terhadap Belanda (Azra, 1999: 226; Hamid, 2005: 108).

Kegiatan pendidikan keagamaan yang dilakukan oleh Syaikh Yusuf selama di Ceylon membuat namanya terkenal di India, sehingga Kaisar Hindustan, Aurangzeb Alamngir, sangat menghormatinya. Bahkan, Kaisar yang menggemari kehidupan mistik ini sempat mengirim surat kepada wakil Pemerintah Kompeni di Ceylon agar menjaga kehormatan Syaikh Yusuf. Bagi Aurangzeb, mengganggu Syaikh Yusuf secara tidak langsung mengganggu masyarakat Islam di Hindustan (Hamid, 2005: 110).

Kontak Syaikh Yusuf dengan jamaah haji asal Indonesia yang singgah di Ceylon maupun pesan-pesan politiknya kepada Raja Banten dan Makassar lambat laun tercium oleh Pemerintah Kompeni di Jakarta. Bersamaan dengan itu, di Banten, Sumatra Barat, rakyat mengadakan pemberontakan terhadap Belanda. Di Gowa, Sultan 'Abd al-Jalil menggugat perjanjian Bongaya agar Benteng Jumpandang dikembalikan lagi kepada Gowa. Adanya peristiwa-peristiwa semacam ini membuat Pemerintah Kompeni mengambil kesimpulan bahwa Syaikh Yusuf ikut bermain di belakang semua peristiwa tersebut. Akhirnya, Pemerintah Kompeni mengambil keputusan untuk memindahkan Syaikh Yusuf ke Afrika Selatan. Setelah 9 tahun di Ceylon, pada tanggal 7 Juli 1693, Yusuf dipindahkan ke Afrika Selatan bersama dua orang istri, 12 orang murid, 2 orang pembantu, 14 orang sahabat, dan beberapa anaknya. Syaikh Yusuf bersama rombongannya tiba di Afrika Selatan tanggal 2 April 1694 (Azra,1999: 228; Hamid, 2005: 110-111).

Sekalipun status Syaikh Yusuf sebagai tahanan politik, akan tetapi kahadirannya di Afrika mendapat perlakuan yang baik dan layak dari

Gubernur Simon van der Stel, penguasa Belanda di Tanjung Harapan dan putranya, Willem Adriaan (Azra, 1999: 229, Hamid, 2005: 112).

Sebagaimana ketika diasingkan di Ceylon, di Afrika Selatan Syaikh Yusuf juga giat mengembangkan agama Islam. Pada mulanya, peran yang dimainkan oleh Syaikh Yusuf adalah memantapkan pendidikan agama kepada pengikutnya sendiri. Setelah itu, Syaikh Yusuf masuk ke kalangan budak yang lebih dulu didatangkan ke Afrika. Akhirnya, Syaikh Yusuf dan 12 orang pengikutnya serta orang-orang buangan lainnya berhasil membangun suatu komunitas muslim di Afrika Selatan. Di kalangan penulis Barat, komunitas muslim ini dikenal sebagai orang-orang Slamaajer (Hamid, 2005: 116).

[illegible] yang dimainkan oleh Syaikh Yusuf dalam mensyi`arkan Islam [illegible] di Afrika Selatan ini sangat besar sehingga ada penilaian bahwa adanya Islam di sana dimulai oleh Syaikh Yusuf dan pengikutnya (Azra,1999: 230; Hamid, 2005: 118).

Setelah tinggal selama 5 tahun di Afrika Selatan, pada tangal 22 Mei 1699 Syaikh Yusuf wafat dalam usia 73 tahun, dan dimakamkan di Faure, di perbukitan pasir False Bay. Lokasi makamnya dikenal dengan sebutan Keramat (Azra,1999: 231; Hamid, 20053 118-119).

Bab III
Ajaran Sufistk Syaikh Yusuf Makassar Dalam *Sirr Al-Asrār*

Berkaitan dengan isi, untuk dapat memahami ajaran-ajaran sufistik dari seorang sufi tertentu, maka tidak bisa tidak memerlukan pemahaman pula terhadap hakikat tasawuf itu sendiri. Secara etimologis, terdapat perbedaan pendapat di kalangan pakar mengenai asal kata sufi. Sebagian di antara para ahli mengaitkan kata tersebut dengan kata *aṣ-ṣūf*, *aṣ-ṣaf*, dan sebagian lagi mengaitkannya dengan kata *aṣ-ṣafā`* dan *aṣ-ṣifat*. Berdasarkan analisis linguistik, mayoritas ahli berpendapat bahwa kata *aṣ-ṣūfī*, berasal dari kata *aṣ-ṣūf* (sejenis kain yang terbuat dari bulu domba). Kesimpulan para ahli ini juga didasarkan atas kebiasaan kaum asketik yang menggunakan pakaian yang terbuat dari bulu domba sebagai simbol bagi gerakan asketik yang mereka lakukan pada masa-masa awal perkembangannya (`Afīfī, 1963: 33-34, at-Taftāzānī, 1983:21).

Dalam konteks tasawuf, tidak ada satu pun rumusan definitif yang dapat digunakan untuk memahami semua fenomena kehidupan spiritual yang dialami oleh kalangan sufi; hal ini karena pengalaman rohani maupun orientasi kehidupan spiritual para sufi berbeda-beda dan sifatnya personal serta subyektif. Perbedaan pengalaman maupun orientasi tersebut pada gilirannya juga membawa implikasi pada perbedaan definisi yang diberikan oleh para sufi itu sendiri tentang tasawuf. Sekalipun demikian, dari beberapa definisi yang diberikan oleh kalangan sufi, menurut `Abdu al-Ḥalīm Maḥmūd (2003: 43-47), definisi yang diberikan oleh Abū Bakr al-Kattānī cukup mewakili tasawuf, baik sebagai jalan (*ṭarīq*), pengalaman spiritual (*tajribah rūḥiyyah*) maupun tujuan dari kehidupan spiritual-sufistik yang dijalani oleh sufi, yaitu bahwa tasawuf adalah kebeningan dan penyaksian (*aṣ-ṣafā' wa al-musyāhadah*). Dengan demikian, berangkat dari definisi seperti ini, tasawuf merupakan jalan dan tujuan sekaligus; jalan yang ditempuh adalah kebeningan rohani, sementara tujuannya adalah penyaksian kepada Tuhan secara rohani pula.

Dalam konteks tasawuf sebagai `jalan`, sebagai *ṭarīq*, kehidupan sufistik merupakan perjalanan yang panjang untuk bisa sampai ke hadirat Tuhan yang dikenal dengan istilah *sulūk*, *safar*, atau *mi`rāj*, sementara pelakunya disebut dengan salik. Dalam menempuh perjalanan seperti itu, seorang salik menggunakan berbagai sarana perjuangan melawan hawa nafsu (*mujāhadah*) dan latihan ruhani (*riyāḍah*) tertentu yang boleh jadi antara yang digunakan oleh salik yang satu berbeda dengan yang digunakan oleh salik yang lain. Dalam konteks seperti ini, ada satu ungkapan yang cukup populer di kalangan sufi, yakni: jalan menuju Tuhan sebanyak orang yang melaluinya (`Afīfī, 1963:132).

Sebelum sampai kepada tujuan tersebut, seorang salik harus melintasi beberapa tahapan spiritual tertentu yang dikenal dengan istilah maqam: dari satu maqam ke maqam yang lain; dari posisi spiritual yang tinggi menuju ke yang lebih tinggi lagi. Dalam proses pendakian spiritual seperti ini, seorang salik tidak dapat begitu saja berpindah dari satu maqam ke maqam yang lain sebelum memantapkan diri pada maqam sebelumnya. Dengan demikian, maqam dalam dunia sufi merupakan suatu hal yang sifatnya 'usaha' (*makāsib*) yang menuntut peran aktif dari seorang salik (Maḥmūd, 3003: 48).

Berkaitan dengan perjalanan spiritual yang ditempuh oleh salik, seringkali seorang salik dalam menjalani *laku* spiritual mengalami dan merasakan pengalaman-pengalaman spiritual (*tajribah rūḥiyyah*) tertentu yang disebut dengan *ḥāl*, yaitu suatu keadaan spiritual yang tidak permanen. Berbeda dengan maqam yang sifatnya merupakan upaya manusiawi yang dilakukan oleh seorang salik, *ḥāl* sifatnya adalah 'anugerah' (*mawāhib*): ia tidak dapat diupayakan dan juga tidak bisa dihindari, dan dalam hal ini seorang salik hanya dapat bersikap pasif menyambut dan menerima limpahan anugerah Ilahi (Maḥmūd, 2003: 49).

Lebih dari sekadar cara atau pola hidup spiritual tertentu yang dijalani oleh sufi, tasawuf juga merupakan 'pandangan dunia' (*wijhah an-naẓar*) yang menentukan sikap seorang sufi dalam konteks hubungan antarsesama manusia, hubungan antara Tuhan dan manusia, maupun hubungan antara Tuhan dan alam ('Afīfī, 1963:104). Penting untuk diperhatikan, sekalipun pada tataran seperti ini dimensi filosofisnya terlihat menonjol, tasawuf tetap bukanlah sebuah sistem berpikir sistematis yang menggambarkan pemikiran yang murni rasional. Hal ini karena pemikiran ataupun pandangan dunia seorang sufi pada dasarnya merupakan suatu refleksi atas persoalan-persoalan tertentu yang didasarkan atas pengalaman-pengalaman sufistik di samping sumber-sumber tekstual agama (Ja'far, 1970: 154-155).

Sebagai teks tasawuf, teks SA yang yang disunting dan diterjemahkan ini sering menyebut nama-nama sufi yang pernah memainkan peran penting dalam sejarah perkembangan tasawuf, seperti al-Gazālī dan Ibnu 'Arabi. Adanya penyebutan seperti itu dengan sendirinya memperlihatkan bahwa keberadaan teks SA mempunyai keterkaitan intertekstual dengan karya-karya sufistik sufi tersebut. Oleh karena itu, pembacaan dan pemahaman terhadap teks SA yang berisikan ajaran-ajaran sufistik Syaikh Yusuf juga memerlukan adanya pembacaan terhadap teks-teks karya sufi lain yang hadir dalam teks SA.

Secara umum, teks SA mengandung ajaran-ajaran sufistik Syaikh Yusuf Makassar dalam dimensinya yang falsafi dan 'amali-khuluki; dalam hal ini mencakup konsep *iḥāṭah* dan *ma'iyyah*; *tanzīh* dan *tasybīh*; takdir;

dan *ṭarīq* (jalan) sufi. Oleh karena itu, pengungkapan isi teks SA disesuaikan dengan konsep-konsep tersebut.

Iḥāṭah dan *Ma'iyyah*

Salah satu persoalan besar dalam sejarah pemikiran Islam adalah persoalan hubungan antara Tuhan dan alam. Persoalan ini telah mengundang banyak pemikir dengan berbagai latar belakang keilmuan dan pengalamannya untuk turut terlibat dalam merumuskannya. Selain itu, hubungan Tuhan dengan alam ini juga mempakan persoalan yang paling sering menyulut kontroversi karena langsung bersentuhan dengan persoalan tauhid yang menjadi prinsip dasar Islam.

Berkaitan dengan hubungan Tuhan dan makhluk, dengan mengacu pada ayat Alquran dan Hadis Nabi Muhammad saw., Syaikh Yusuf merumuskannya dalam konsep *Iḥāṭah* dan *Ma'iyyah*. Menurut Syaikh Yusuf, dua hal ini harus dijadikansebagai pegangan dan keyakinan oleh orang yang menjalani kehidupan tasawuf(salik). Konsep pertama berarti bahwa Tuhan bersama dengan segala sesuatu,sedangkan konsep kedua berarti bahwa Tuhan meliputi segala sesuatu (alam).Yangmenarik dari paparan selanjutnya atas kedua konsep hubungan Tuhan dengan alamtersebut, Syaikh Yusuf mengkaitkannya dengan dengan sifat-sifat Tuhan yangtampak berlawanan, seperti *al-awwal* (yang pertama) dan *al-ākhir* (yang terakhir); *az-ẓāhir* (yang tampak) dan *al-bāṭin* (yang tersembunyi). Dengan gaya bertanya SyaikhYusuf berusaha meyakinkan kebenaran konsepnya tersebut. "Bagaimana Allah tidakdemikian [bersama dan meliputi segala sesuatu], sedangkan Dia adalah Yang Pertamadan Yang Terakhir; Yang Tampak dan Yang Tersembunyi?" (SA, hlm. 102)[1].

Penting dicatat, sekalipun menekankan kebersamaan dan peliputan Tuhan atas segala sesuatu, Syaikh Yusuf juga menegaskan bahwa Allah tidak seperti sesuatu sekalipun tampak di segala sesuatu dan dengan segala sesuatu. Dengan berpijak pada ayat Alquran yang berbunyi, "Tidak ada sesuatu yang menyamainya," Syaikh Yusuf mengatakan, "Allah tidak mempunyai batasan, arah, padanan, bentuk, dan rupa, meskipun Dia tampak di segala sesuatu dan dengan segala sesuatu" (SA, hlm. 102). Singkatnya, menurut Syaikh Yusuf, esensi Tuhan tidak seperti apa yang digambarkan oleh akal, pemahaman, ataupun yang terbersit dalam hati manusia.

Dari uraian singkat Syaikh Yusuf di atas, tampak bahwa di satu sisi Syaikh Yusuf mengakui imanensi Tuhan dan di sisi yang lain ia menegaskan transendensi Tuhan,[2] suatu hal yang sekilas tampak memperlihatkan adanya

---

[1]Seluruh kutipan teks *Sir al-Asrār* didasarkan atas teks yang sudah disunting.

[2]Imanensi (*tasybīh*) dan transendensi (*tanzīh*) merupakan persoalan yang krusial dalam sejarah pemikiran Islam berkaitan dengan hubungan Tuhan dengan sifat-sifat-Nya dan sekaligus hubugan Tuhan dengan alam, lihat al-Ḥakīm (1981: 1212); Noer (1995: 67, 86-87).

kontradiksi dalam alur pemikirannya mengenai hubungan ontologis antara Tuhan dan makhluk-Nya. Imanensi Tuhan ini terlihat dari pernyataannya bahwa "Tuhan tampak di segala sesuatu dan dengan segala sesuatu", sedangkan transendensi Tuhan terlihat dari penegasannya bahwa "Tuhan tidak sama dengan segala sesuatu".

Dengan menekankan imanensi Tuhan di satu pihak dan menekankan transendensi-Nya di pihak lain, bagaimana Syaikh Yusuf menjelaskan *ma'iyyah* dan *iḥāṭah* Tuhan? Atau bagaimana Syaikh Yusuf dapat menjelaskan kebersamaan dan peliputan Tuhan atas segala sesuatu? Dari pengakuan Syaikh Yusuf sendiri persoalan tersebut memang menjadi suatu hal yang rumit. Oleh karena itu, Syaikh Yusuf hanya menjelaskannya dalam bentuk analogi seperti dalam kutipan berikut:

> Sesungguhnya kebersamaan Tuhan itu seperti kebersamaan suatu perkara dengan sifatnya, atau seperti kebersamaan yang disifati dengan sifatnya, bukan seperti kebersamaan sesuatu dengan sesuatu yang lain seperti yang diketahui oleh banyak manusia. Demikian juga peliputan Tuhan atas segala sesuatu itu seperti peliputan yang disifati atas sifatnya, atau seperti peliputan suatu perkara atas sifatnya, bukan seperti peliputan sesuatu atas sesuatu yang lain seperti yang diketahui oleh banyak manusia. (SA, hlm. 103)

Dari kutipan di atas tampak tidak ada penjelasan yang detil dari Syaikh Yusuf mengenai hubungan Tuhan dengan makhluk yang ia rumuskan selain hanya analogi atau perumpamaan. Dalam hal ini adalah Tuhan meliputi dan bersama dengan segala sesuatu seperti yang disifati meliputi sifatnya, atau yang disifati bersama dengan sifatnya. Dengan demikian, dari analogi semacam ini bisa disimpulkan bahwa hubungan Tuhan dengan makhluk menurut Syaikh Yusuf adalah hubungan peliputan dan kebersamaan seperti peliputan dan kebersamaan yang disifati dengan sifatnya.

Untuk memahami rumusan Syaikh Yusuf yang sangat singkat tentang hubungan Tuhan dengan alam di atas, di sini yang menarik untuk diperhatikan adalah hubungan yang disifati dengan sifatnya sebagai analogi hubungan ontologis Tuhan dengan alam. Analogi ini menjadi penting karena ada dua hal mendasar di balik konsep yang sangat sederhana tersebut. *Pertama*, hubungan yang disifati dengan sifatnya merupakan persoalan yang menyulut perdebatan yang tajam di kalangan teolog. *Kedua*, dengan analogi dan perumpamaan semacam itu, secara tidak langsung Syaikh Yusuf memperlihatkan keterkaitan dirinya dengan aliran atau kelompok tertentu yang pernah ada dalam sejarah pemikiran Islam.

Dalam konteks historis, persoalan hubungan yang disifati dengan sifatnya, dalam hal ini adalah hubungan sifat dengan zat telah menimbulkan

perdebatan yang panas antara Mu'tazilah[3] dan Asy'ariyyah[4]. Didasari oleh keinginan mempertahankan kemurnian tauhid, Mu'tazilah menekankan *tanzih* (penyucian) mutlak sehingga segala persepsi mengenai Tuhan yang mengandung unsur penyerupaan (*tasybīh*) Tuhan dengan segala makhluk harus ditolak. Sebagai konsekuensi logis dari *tanzīh* mutlak seperti itu, Mu'tazilah berpendapat bahwa sifat Tuhan adalah zat Tuhan itu sendiri yang qadim (yang dahulu tanpa permulaan), bukan sesuatu yang lain yang terpisah dari zat. Bagi Mu'tazilah, meyakini bahwa sifat Tuhan adalah sesuatu yang lain dari zat Tuhan yang qadim (tidak bermula) berarti meyakini banyaknya yang qadim (*ta 'addud al-qudamā'*); dan dengan demikian berarti bertentangan dengan keesaan Tuhan itu sendiri (Syaraf, 1983:118-119). Pandangan Mu'tazilah yang tidak membedakan sifat dengan zat seperti ini dengan sendirinya mengundang tuduhan miring dari lawan polemiknya bahwa Mu'tazilah adalah golongan yang menafikan sifat-sifat Tuhan (an-Nasysyar, 1977: 425).

Berbeda dengan Mu'tazilah, Asy'ariyyah berpandangan bahwa sifat Tuhan adalah bukan zat Tuhan itu sendiri, tapi tidak terpisahkan dari zat Tuhan. Bila zat Tuhan adalah *qadīm*, maka sifat-Nya pun juga *qadīm*. Bagi Asy'ariyah, pembedaan antara sifat dan zat seperti ini tidak akan membawa kepada banyaknya yang qadim (*ta'addud al-qudamā'*) yang bertentangan dengan doktrin tauhid sebagaimana yang dikhawatirkan oleh Mu'tazilah. Sebab, menurut Asy'ariyah, banyaknya sifat tidak berarti banyaknya zat yang disifati (Musa, 1975: 222). Dengan demikian, bagi Asy'ariyyah sifat dan zat adalah dua hal yang berbeda, tetapi tetap bersama dan tidak terpisahkan.

Jika dalam wacana kalam tampak ada dua aliran yang berbeda secara tajam dalam memahami hubungan sifat dengan zat, bagaimana halnya dengan aliran tasawuf untuk persoalan yang sama tersebut? al-Kalābāzī (1980:50) mencatat bahwa kalangan sufi sepakat bahwa sifat dan zat berbeda, tapi tidak terpisahkan. Kesepakatan para sufi seperti yang dicatat oleh al-Kalābāzī tersebut tidaklah aneh mengingat kebanyakan sufi pada tataran teologi adalah pengikut mazhab Asy'ariyyah (al-Jābirī, 1991:56).

---

[3] Mazhab teologi yang didirikan oleh Wāṣil bin 'Aṭā' (81-131 H). Mazhab ini mempunyai lima prinsip dasar yang dikenal dengan *al-uṣūl al-khamsah*, yakni tauhid; keadilan; janji dan ancaman; posisi di antara dua tempat; dan menganjurkan kebajikan dan mencegah kemungkaran. Untuk pembahasan mengenai Mu'tazilah, baik sejarah maupun doktrin, lihat an-Nasysyār (1977: 381--442).

[4] Mazhab teologi yang didirikan oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī (260-324H). Mazhab ini menekankan sikap moderat dalam akidah; hal ini terlihat dari usahanya untuk senantiasa mengambil jalan tengah di antara dua kecenderungan ekstrim dalam wacana teologia seperti yang terlihat dalam persoalan hubungan sifat dengan zat; hubungan perbuatan manusia dengan perbuatan Tuhan, maupun dalam menyikapi ayat-ayat mutasyabihat dalam Alquran. Untuk pembahasan mengenai Asy'ariyyah, lihat (Mūsā, 1975)

Akan tetapi, penting untuk dicatat bahwa al-Kalābāžīhidup pada abad ke-4 Hijriyah (al-Hifni, 2003: 497); dengan demikian yang dirnaksud tentunya adalah kalangan sufi pada masa-masa sekitar abad ke-4 H. Dan dari catatan sejarah pula, sejak kemunculannnya pada abad ke-4 H. Asy`ariyyah banyak mendapat dukungan dari kalangan kaum muslimin. Dukungan ini terus meluas sehingga pada abad ke-5 H Asy`ariyyah mencapai kejayaannya sebagai mazhab teologi yang diterima luas di kalangan Islam sunni (Syaraf, 1983: 211; at-Taftāzānī, 1983:145).

Berbeda dengan Mu'tazilah, Asy`ariyah, maupun kalangan sufi yang hidup pada abad ke-4 Hijnyyah, Ibnu `Arabī mempunyai pandangan tersendiri mengenai persoalan hubungan sifat dengan zat. Penting untuk dicatat bahwa Ibnu 'Arabi lebih suka menggunakan istilah *nisbah* (relasi) dan *ism* (nama) daripada istilah sifat untuk menjelaskan hubungan sifat dan zat Tuhan. Apa pun istilahnya, bagi Ibnu `Arabi sifat ataupun *nisbah* bukanlah sesuatu yang wujud secara otonom; dengan demikian apa yang disebut dengan *ism*, *nisbah*, ataupun *sifat* tidak lain adalah zat itu sendiri (Ibnu 'Arabī, 1949: 179; IV/294). Akan tetapi, jika melihat sifat dalam bentuk penampakannya secara lahir, dalam bentuk alam, maka sifat adalah bukan zat' Dengan demikian, jika dalam rumusan Mu`tazilah sifat adalah zat itu sendiri (*'ain aż-żāt*); dan dalam rumusan Asy`ariyah sifat adalah bukan zat, tetapi tidak terlepas dari zat (*lā hiya huwa wa lā hiya gairuhu*), maka dalam rumusan Ibnu 'Arabi sifat adalah zat dan bukan zat (*hiya 'ain aż-żāt wa hiya gairuhā*) (al-Ḥakīm, 1981: 1213). Atau, dalam ungkapan lain, jika Mu'tazilah menekankan penyatuan zat dan sifat, sementara Asy`ariyyah mempertahankan dualitas zat dan sifat, maka Ibnu `Arabi menekankan kesatuan dan pada saat bersamaan mempertahankandualitas antara zat dan sifat, sebuah rumusan yang mengkompromikan pendapat Mu`tazilah dan Asy'ariyyah.

Pandangan Ibn 'Arabī tentang hubungan sifat dan zat seperti itu merupakan konsekuensi logis dari keyakinannya bahwa wujud yang hakiki hanyalah wujud Allah, sementara wujud alam hanyalah bayangan dari Sang Wujud hakiki; suatu konsep ontologis yang dikenal kemudian dengan *waḥdat al-wujūd*. Di sini, penting untuk dicatat bahwa sekalipun meyakini bahwa yang wujud hakiki hanyalah satu, yakni wujud Allah, Ibn `Arabītidak menafikan secara mutlak wujud alam sehingga terjebak pada panteisme[5].

---

[5] Abu Zaid, (1983: 31-34) dalam studinya tentang filsafat ta`wil Ibnu `Arabi menyimpulkan bahwa konsep *wahdat al-wujud* Ibnu `Arabi harus dibedakan dengan panteisme, baik dalam artinya sebagai sebuah pandangan ontologis yang hanya menekankan imanensi total Tuhan dalam alam, sehingga yang dimaksud dengan Tuhan adalah alam itu sendiri sebagaimana yang dianut oleh Spinoza, maupun pandangan ontologis yang menekankan transendensi total Tuhan atas alam, sehingga mengabaikan sama sekali wujud alam sebagaimana yang dianut oleh Leibnizt (Abū Zaid, 1983: 31-34). Untuk pembahasan mendalam mengenai *wahdat al-wujud* maupun panteisme, lihat Noer (1995).

sebaliknya ia tetap mempertahankan dualitas wujud Tuhan dan alam. Dengan dualitas seperti ini, wujud alam adalah bagian tidak terpisahkan dari wujud Tuhan, bahkan eksistensi Tuhan pun hanya dapat dipahami kalau ada wujud yang lain, yakni wujud alam. Mengikuti logika Ibnu `Arabī, Allah hanya dapat disebut sebagai "Allah" kalau ada *ma'lūh* atau makhluk ciptaan-Nya (Ibn `Arabī, 1949: 119).

Jika hubungan yang disifati dengan sifatnya sebagaimana yang dijadikan sebagai analogi oleh Syaikh Yusuf dalam menjelaskan *ma'iyyah* dan *iḥāṭah* Tuhan atas makhluk-Nya dikaitkan dengan pendapat Mu`tazilah, Asy`ariyah, dan Ibnu `Arabīdalam hal hubungan sifat dan zat, sepintas memang mengesankan bahwa pandangan Syaikh Yusuf lebih dekat dengan Asy`ariyah. Kenyataan ini tentu bukanlah suatu hal yang sifatnya kebetulan mengingat dalam tataran teologis Syaikh Yusuf adalah pengikut mazhab Asy`ariyah (Azra, 1996: 234). Akan tetapi, kesan sepintas di atas tampaknya masih menyisakan persoalan jika hubungan yang disifati dengan sifatnya dikaitkan dengan pernyataan Syaikh Yusuf sebelumnya, yaitu "Dia tampak di segala sesuatu dan dengan segala sesuatu." Dengan demikian, pemahaman atas hubungan yang disifati dengan sifatnya juga memerlukan pemahaman atas ungkapan "Dia tampak di segala sesuatu dan dengan segala sesuatu" tersebut.

Di samping itu, pernyataan Syaikh Yusuf bahwa Tuhan selalu meliputi dan bersama makhluk-Nya, dan Dia tidak sama dengan sesuatu, namun "tampak di segala sesuatu dan dengan segala sesuatu" dengan sendirinya juga membawa persoalan lain, yakni apakah dengan demikian berarti bahwa Tuhan mengambil tempat (*ḥulūl*) dan bersatu (*ittiḥād*) dengan alam atau makhluk?

Penting dicatat, dalam teks SA ini Syaikh Yusuf tidak menjelaskan maksud dari ungkapan "Dia tampak di segala sesuatu dan dengan segala sesuatu," apakah yang tampak itu adalah zat Tuhan ataukah sifat-sifat-Nya. Oleh karena itu, untuk memahami ungkapan tersebut diperlukan pembacaan atas teks-teks tasawuf yang lain, baik yang ditulis oleh Syaikh Yusuf sendiri maupun yang ditulis oleh sufi yang lain. Dalam teks *Tāj al-Asrār* (MS, A 101: hal. 72) Syaikh Yusuf mengatakan:

> *Fi al-ḥaqīqati, fal-kullu min al-asyyā 'i al-kauniyyati huwa ẓuhūru al-Ḥaqqi al-Mutajallī biṣūrati al-asyyā'i 'alāḥukmi a'yānihā aś-śābitati Faẓ-ẓāhiru Ḥaqīqatan fī kulli syai'in huwa al-Ḥaqqu ta'ālā; wa kullu syai'in maẓāhiri Subḥānahu. Wa aṣ-ṣuwaru wa al-asykālu wa al-ḥudūdu wa gairu żālika min lawāzimihā hiya ṣuwaru al-mutajallā lahu, lāṣuwaru al-mutajallī: aẓ-ẓāhiri al- kulli wa asykālihi wa ḥudūdihi, li 'annahu laisa kamiślihi syai'un. Wa kullamā kāna huwa ta'ālā muttaṣifan bī laisa kamiślihi syai'un, lam*

yakun lahu ṣūratun wa syaklun wa ḥudūdun wa lawāzimuha. Fali'ajli żālika yuqālu fīḥaqqihi annahu ta'ālā huwa al-jamī'u baina aḍ-ḍiddaini walahu kullu syai'in.

(Pada hakikatnya, segala sesuatu dari alam ini merupakan penampakan *al-Ḥaqq* yang bertajalli dengan rupa sesuatu sesuai dengan entitasnya yang permanen. Yang tampak di segala sesuatu pada hakekatnya adalah *al-Ḥaqq* taala, sedangkan segala sesuatu adalah tempat penampakan Dia Subhanahu. Rupa, batas, dan hal- hal lain yang terkait dengan dengannya, adalah rupa, bentuk, dan batas tempat penampakan, bukan rupa yang bertajalli yang tampak di dalam bentuk dan batas segala sesuatu. Sebab, Dia tidak ada sesuatu yang menyamai-Nya. Jika Dia ta'ala bersifat tidak sesuatu yang menyamai-Nya, maka bagi-Nya tidak ada bentuk, rupa, batas, dan hal-hal lain yang terkait. Oleh karena itu, Allah dapat disebut sebagai Yang menggabungkan antara dua hal yang berlawanan. Dan Dia-lah pemilik segala sesuatu).

Kutipan di atas memperlihatkan bahwa ungkapan "Dia tampak di segala sesuatu dan dengan segala sesuatu" berarti bahwa Dia bertajalli dengan jalan menampakkan diri di segala sesuatu sesuai dengan entitasnya segala sesuatu yang permanen. Dari pengertian ini ada dua hal mendasar yang saling berkaitan: *al-a'yān* Ibn 'Arabī dan *tajallī*, dua konsep yang melekat dalam doktrin *waḥdat al-wujūd* yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabī. Dengan demikian pandangan ontologis Syaikh Yusuf pun tidak dapat dipisahkan dari sufisme filosofis Ibn 'Arabī.

Pembacaan pandangan ontologis Syaikh Yusuf melalui pandangan ontologis Ibn 'Arabī ini penting dilakukan mengingat Ibn 'Arabī adalah tokoh tasawuf yang sering dijadikan rujukan oleh Syaikh Yusuf dalam banyak karya-karya sufistiknya (Abu Hamid, 2005:178). Bahkan, sekalipun hidup jauh sesudah Ibn 'Arabī, dalam teks SA ini Syaikh Yusuf menganggap Ibn 'Arabī sebagai gurunya. Selain itu, Ibn 'Arabī adalah orang pertama yang berbicara mengenai *al-a'yān aṡ-ṡābitah* Ibn 'Arabī dan sekaligus teoritikus doktrin *waḥdat al-wujūd* ('Afīfī, 1969: 209) yang pengaruhnya sangat mendalam dalam perkembangan tasawuf di Nusantara[6]

[6] Dalam konteks perkembangan tasawuf di Nusantara, pengaruh Ibn 'Arabī terlihat sekali dalam ajaran tasawuf *wujudiyyah* yang berkembang di Aceh (Azra, 1999: 166-168). Bahkan karya-karya Ibnu 'Arabi—di samping karya al-Jilli dan al-Burhanfuri—seperti *al-Futūḥāt al-Makiyyah* dan *Fuṣūṣ al-Ḥikam* memainkan peran penting dalam perkembangan pemikiran keagaaman di wilayah tersebut Daudy (1983: 32-35).

Di samping alasan-alasan di atas, arti penting penggunaan pandangan ontologis Ibn 'Arabīuntuk memahami pandangan ontologis Syaikh Yusuf juga diperkuat oleh adanya kedekatan redaksional pernyataan kedua sufi tersebut. Jika dalam teks SA Syaikh Yusuf mengatakan, "Dia tampak di segala sesuatu dan dengan segala sesuatu", dan pernyataan ini diperjelas dengan pernyataannya dalam *Tāj al-Asrār*, yakni *"Fal-kullu min al-asyyā'i al-kauniyyati huwa ẓuhūru al-Ḥaqqi al-mutajallī biṣūrati al-asyyā'i 'alāḥukmi a'yānihā aṡ-ṡābitati"* (Segala sesuatu dari alam ini merupakan penampakan al-Ḥaqq yang bertajalli dengan rupa sesuatu sesuai dengan entitasnya yang permanen), maka dalam *Fuṣūṣal-Ḥikam* (1949: 81) Ibn 'Arabīmengatakan, *"Innā al-'ālama laisa illā tajallīhi fiṣūrati a'yānihi aṡ-ṡābitah"* (Sesungguhnya alam hanyalah penampakan-Nya dalam bentuk-bentuk entitasnya yang permanen).

Dalam studinya tentang *al-a'yān aṡ-ṡābitah* yang dirumuskan oleh Ibnu 'Arabi, 'Afīfī (1969: 214- 216) menyimpulkan bahwa apa yang disebut dengan *al-a'yān aṡ-ṡābitah* adalah entitas dari segala sesuatu yang ada secara permanen sejak zaman azali dalam pengetahuan Tuhan; sementara segala sesuatu yang wujud secara inderawi di alam ini tidak lain adalah gambaran dari entitas-entitas itu sendiri. Atas dasar pengertian ini, *al-a'yān aṡ-ṡābitah*adalah asal daripada semua wujud makhluk di alam inderawi, sedangkan yang dimaksud dengan alam adalah ruang tempat aktualisasi *al-a'yan as'-sabitah*. Dengan demikian, *al-a'yān aṡ-ṡābitah*dari sisi ia sebagai wujud potensial dalam pengetahuan Tuhan adalah hal-hal yang sifatnya akliah, dalam arti hanya ada dalam pikiran, sementara dari sisi ia sebagai wujud aktual tempat penampakan Tuhan adalah keseluruhan wujud itu sendiri.

Di samping itu, menurut 'Afīfī, dalam filsafat Ibn 'Arabī, *al-a'yān aṡ-ṡābitah*juga menggambarkan perkembangan ontologis Tuhan dalam konteks penampakan-Nya di dalam entitas hal-hal yang maujud; dalam hal ini melalui dua tahap manifestasi (*tajalli*). Pertama, manifestasi yang tersuci (*at-tajalli al-aqdas*), yakni manifestasi Tuhan di dalam dan untuk diri-Nya sendiri dalam bentuk entitas-entitas hal-hal yang wujud, yaitu bentuk-bentuk akliah yang hanya mempunyai wujud potensial, bukan wujud aktual. Kedua, manifestasi suci (*at-tajallī al-muqaddas*), yakni keluarnya entitas permanen dari alam akli ke alam inderawi; dari wujudnya yang potensial ke wujudnya yang aktual ('Afīfī, 1969: 217).

Jika segala entitas, baik yang berada dalam wujud akli maupun wujud inderawi, berasal dari manifestasi Tuhan, maka yang wujud hakiki hanyalah Tuhan. Sementara itu, karena entitas permanen memperoleh anugerah wujud dari wujud mutlak melalui manifestasi-Nya yang tersuci, maka wujudnya merupakan bayangan dari wujud yang hakiki tersebut (Ibnu 'Arabi: 1946: 101). Jika segala makhluk di alam inderawi adalah bayangan

dari entitasnya yang permanen dalam ilmu Tuhan sejak zaman azali, maka berarti ia adalah bayangan dari bayangan. Jika wujudnya bayangan tersebut adalah karena wujudnya pemilik bayangan, maka wujud yang hakiki adalah wujud pemilik bayangan itu sendiri.(AbuZaid, 1983: 79).

Berdasarkan konsep Ibn 'Arabī tentang *tajallī* dan *al-a'yān as-śābitah* tersebut di atas, maksud dari penuturan Syaikh Yusuf mengenai "Dia tampak di segala sesuatu dan dengan segala sesuatu" dalam teks SA adalah bahwa segala sesuatu yang ada di alam adalah manifestasi Tuhan sesuai dengan entitas segala sesuatu tersebut yang permanen dalam ilmu Tuhan. Apa yang tampak secara inderawi adalah wujud aktual dari wujud potensialnya yang ada sejak zaman azali. Dengan demikian, sejalan dengan Ibn 'Arabī, Syaikh Yusuf menegaskan bahwa yang tampak pada hakikatnya adalah wujud Tuhan yang bertajallī, bukan wujud mutlak-Nya, sedangkan keseluruhan alam dan seisinya adalah tempat penampakan Tuhan. Karena alam dan seisinya hanyalah tempat penampakan Tuhan, maka ia tidak memiliki kualitas sebagaimana yang dimiliki Tuhan. Sementara itu, karena Tuhan adalah zat yang mewujudkan segala sesuatu tersebut melalui *tajallī*, maka "Tidak ada sesuatu pun yang menyamai-Nya" Dia Yang Pertama dan Yang Tersembunyi; Yang Tampak dan Yang Terakhir. Dia adalah Yang Pertama dari sisi sebagai asal dari segala yang wujud; Dia adalah Yang Tersembunyi dari sisi zat-Nya yang mutlak; Dia adalah Yang terakhir dari sisi semua yang Wujud kembali kepada-Nya; dan Dia adalah Yang Tampak dari sisi manifestasi-Nya di segala yang wujud.

Jika dalam konteks penampakan Tuhan di alam ini Syaikh Yusuf sejalan dengan Ibn 'Arabī, apakah dengan demikian ia juga sejalan dengan Ibn 'Arabī dalam konteks *waḥdat al-wujūd*, dalam arti bahwa wujud yang hakiki hanya satu, yakni wujud Tuhan, sementara wujud yang lain tidak lebih adalah bayangan wujud Tuhan, bahkan bayangan dari bayangan wujud Tuhan? Jawaban atas persoalan ini terlihat dalam penuturan Syaikh Yusuf dalam teks *Zubdat al-Asrār*:

> "Pada hakikatnya tidak ada yang disembah, tidak ada yang dicari, tidak ada yang dicintai, tidak ada yang dirindukan, tidak pelaku, dan tidak ada yang wujud selain Allah; apa saja selain Dia hanyalah bayangan-Nya. Bayangan adalah sesuatu yang tidak ada; wujudnya adalah seperti tidak ada. . ." (Lubis, 1996: 78).

Dari kutipan di atas terlihat jelas bahwa substansi pernyataan Syaikh Yusuf tersebut sejalan dengan pandangan Ibnu 'Arabi bahwa yang wujud secara hakiki hanyalah wujud Tuhan, sementara wujud alam adalah bayangan wujud Tuhan. Jika dalam kutipan tersebut Syaikh Yusuf tidak menyebut pemaknaannya tentang tauhid secara eksplisit sebagai *waḥdat al-*

wujud, maka dalam teks *Maṭālib as-Sālikin* (MS. A 101) ia menyatakan sebagai *waḥdat al-wujūd*. Lebih dari itu, Syaikh Yusuf menegaskan bahwa *waḥdat al-wujūd* adalah bentuk tauhid jenis pertama; dalam hal ini ia menyatakan, "Tauhid jenis pertama adalah tauhid *waḥdat al-wujūd*, seperti kesepakatan kalangan sufi ahli hakikat bahwa tidak ada yang wujud, baik lahir maupun batin, kecuali wujud yang satu, zat yang satu, dan realitas yang satu. . ."

Dari paparan di atas dapat dikatakan bahwa berdasarkan analogi hubungan yang disifati dengan sifatnya, hubungan Tuhan dan alam dalam konsep Syaikh Yusuf adalah hubungan kebersamaan dan peliputan yang tetap mempertahankan dualitas wujud Tuhan dan alam, Tuhan-lah yang wujud secara hakiki, sedangkan alam adalah bayangan dari wujud hakiki. Tuhan adalah Tuhan, sementara alam adalah alam. Karena wujudnya alam berasal dari manifestasi Tuhan, bahkan ia menjadi tempat penampakan Tuhan dalam proses manifestasi yang tiada pernah berhenti, maka alam tidak dapat lepas dari kebersamaan dan peliputan Tuhan.

Dengan konsep tentang hubungan Tuhan dengan alam yang tetap mempenahankan dualitas wujud, dan pada saat yang sama menekankan kemutlakan wujud Tuhan, maka menjadi suatu hal yang cukup beralasan jika Syaikh Yusuf menolak secara tegas paham *ḥulūl*. Sebab, *ḥulūl* berarti bersatunya sesuatu dengan sesuatu yang lain sehingga jika menunjuk kepada salah satu berarti juga menunjuk kepada lainnya (al-Jurjānī; 1969:98). Dari pengertian *ḥulūl* seperti ini, terlihat bahwa ada dua wujud yang berbeda dan sama-sama otonom; yang satu mengambil tempat pada yang lain. Jika *ḥulūl*dikaitkan dengan hubungan ontologis antara Tuhan dan alam, maka berarti bahwa Tuhan mengambil tempat pada alam sehingga dua substansi yang berbeda tersebut menjadi satu kesatuan, suatu hal yang bertentangan dengan doktrin yang menyatakan bahwa yang wujud secara hakiki hanya ada satu. Karenanya, dalam lanjutan penjelasan mengenai konsep *ma'iyyah dan iḥāṭah*, SyaikhYusuf mengatakan:

> Ketahuilah itu dan renungkanlah, karena sebagian ungkapan selain apa yang sudah kami ungkapkan dan kami buat perumpamaan itu lebih sulit, bahkan bisa menjadi tempat yang menggelincirkan, seperti yang sudah jelas bagi orang yang berakal yang mau merenungkan. Banyak orang jatuh dalam keyakinan *ahl al-ḥulūl* dan orang-orang sesat dan menjadi *zindiq* karena mengambil lahirnya kesamaran ayat-ayat Alquran dan Hadis Nabi dan karena mengambil lahirnya sebagian ungkapan ahli makrifat dan syatahatnya para wali ketika mereka dalam keadaan *sukr* dan sirna dari indera karena *fanā 'fillāhi ta'ālā*. Oleh mereka, semua itu dijadikan sebagai keyakinan mengenai Allah taala. Mahasuci Allah dan Mahabesar dari apa yang

digambarkan oleh oleh orang-orang yang tidak mengerti. Pahamilah hal itu dan renungkanlah.(SA. hlm. 103-104).

Dari kutipan di atas tampak terlihat Syaikh Yusuf menolak keyakinan penganut paham *ḥulūl* tanpa menyebutkan secara eksplisit siapa saja yang termasuk pengikut paham tersebut. Memang, dalam konteks sejarah perkembangan tasawuf, ada sekelompok orang yang disebut dengan *al-ḥulūliyyah*. Termasuk dalam kelompok ini adalah kelompok Syi'ah Batiniyyah yang menyakini bahwa Tuhan dapat mengambil tempat pada jiwanya para imam yang suci. Di samping Syi'ah Batiniyyah, di kalangan pelaku kehidupan tasawuf juga terdapat orang-orang yang berpendapat bahwa Tuhan dapat mengambil tempat di jiwa orang-orang tertentu: dalam hal ini adalah orang yang sudah mencapai *maqam ma'rifat* (al-Hifni, 2003: 725). Penting juga dicatat bahwa Husain bin Mansur al-Hallaj seringkali dituduh sebagai sufi yang menganut paham *hulul* Tuduhan kepada al-Hallaj ini didasarkan pada beberapa ucapannya yang mengarah pada klaim penyatuan hamba dan Tuhan, seperti ucapan "*Anā al-Ḥaqq*" (Aku adalah *al-Ḥaqq*).[7]

Menarik untuk diperhatikan, dalam penolakannya terhadap paham *ḥulūl*di atas, Syaikh Yusuf mengaitkan dengan *syaṭaḥāt*, *sukr*, dan *fanā'* yang seringkali dialami oleh sufi dalam menjalani kehidupan spiritualnya. *syaṭaḥāt*adalah ucapan ganjil yang mengarah pada klaim penyatuan Tuhan dan hamba yang keluar dari lisan sufi yang sedang berada dalam keadaan mabuk cinta (*sukr*) kepada Tuhan atau dalam keadaan kehilangan kesadaran akan dunia sekelilingnya (*fanā'*), termasuk kehilangan kesadaran akan dirinya sendiri. Dalam kondisi seperti ini, yang ada dalam kesadaran seorang sufi hanyalah Tuhan semata.

Dengan demikian, melihat kutipan kutipan di atas tampak bahwa Syaikh Yusuf menolak *ḥulūl*, tetapi pada saat yang sama dan secara tidak langsung membenarkan ucapan-ucapan yang keluar dari sufi yang berada dalam kondisi *fanā'* sekalipun ucapan-ucapan itu mengarah pada*ḥulūl*. Pembenaran Syaikh Yusuf seperti ini terlihat dengan jelas dari sikap Syaikh Yusuf terhadap ucapan al-Ḥallāj, Nasīm al-Ḥalabī, Abū Yazīd al-Busṭāmī, dan Abū al-Gaiś bin al-Jamīl al-Yamānī yang dinilainya sebagai ucapan

[7] Nama lengkapnya adalah Abū al-Mugīś al-Ḥusain bin Manṣūr al-Ḥallāj. Ia adalah salah satu sufi besar yang hidup pada akhir abad ke-3 dan awal abad ke-4 H. Akibat pernyataannya yang kontroversial, Dāwud aẓ-Ẓāhirī mengeluarkan fatwa untuk menangkapnya. Pada tahun 297 H ia ditangkap dan dipenjara, namun tidak lama kemudian ia dibebaskan. Tahun 301 H ia dijatuhi hukuman mati berdasarkan fatwa Abū 'Umar, salah seorang hakim pengikul mazhab Maliki (at-Taftāzānī, 1983: 124).

yang keluar dari kondisi *fanā'*. Dalam *Zubdat al-Asrār* (Lubis, 1996: 98) mengatakan:

> Maka keluarlah ucapan secara tidak sengaja melalui lidah hamba yang *fanā'* dan tenggelam dalam penyaksian keesaan mutlak, seperti ucapan Syaikh al-Ḥallāj al-Bagdādī "Aku adalah *al-Ḥaqqu*, ucapan Sayyid Nasīm al-Ḥalabī, "Aku adalah Allah," upapan Syailh Syibli, "Yang ada dalam jubahku hanyalah Allah," ucapan Abū Yazīd al-Busṭāmī, "Mahasuci Aku: alangkah agungnya Aku," ucapan Abū al-Gaiś bin al-Jamīl al-Yamānī, "Jadilah Aku Mahakuasa atas segala sesuatu," dan ucapan-ucapan sufi *ahli syaṭḥ* yang lain, semoga Allah mensucikan ruh mereka semua.

Kutipan di atas memperlihatkan sikap Syaikh Yusuf terhadap pengalaman spiritual di satu pihak, dan terhadap *ḥulūl* di pihak lain. Terhadap pengalaman spiritual berupa *fanā'*, Syaikh Yusuf menerima, sedangkan terhadap *ḥulūl* Syaikh Yusuf menolak. Pada tataran pengalaman spiritual berupa *fanā'*, karena cinta yang begitu mendalam kepada Tuhan, seorang sufi tenggelam dalam keesaan mutlak Tuhan, sehingga yang terlihat dalam wujud ini hanyalah Tuhan. Dalam kondisi seperti ini, kesadaran sufi akan dunia sekelilingnya maupun dirinya sendiri hilang, sehingga pada waktu-waktu tertentu secara tidak sadar keluar ucapan-ucapan yang mengarah pada klaim penyatuan hamba dan Tuhan. Dan dalam kondisi semacam inilah, menurut Syaikh Yusuf, ucapan-ucapan ucapan al-Ḥallāj, Nasīm al-Ḥalabī, Abū Yazīd al-Busṭāmī, dan Abū al-Gaiś bin al-Jamīl al-Yamānīyang mengarah pada penyatuan Tuhan dan hamba harus dipahami sebagai ucapan sufi yang lepas dari kendali akal karena mabuk cinta dan tenggelam dalam keesaan mutlak Tuhan, bukan sebagai *ḥulūl*.

Sikap Syaikh Yusuf yang membenarkan ucapan-ucapan *syaṭḥ* yang keluar dari lisan para sufi, dan tidak menilainya sebagai bentuk *ḥulūl*sekalipun mengarah pada penyatuan Tuhan dan hamba seperti yang tampak dalam kutipan di atas, sejalan dengan sikap al-Gazālī terhadap persoalan yang sama. Dalam *Misykāt al-Anwār* (1973: 57) al-Gazālī mengatakan:

> Orang-orang yang makrifat—setelah mencapai puncak hakikat—sepakat bahwa mereka hanya melihat dalam wujud ini Yang Esa yang *ḥaqq*. Akan tetapi, sebagian di antara mereka, hal demikian itu adalah pengetahuan ruhani yang ilmiah: dan di antara mereka hal demikian itu merupakan kondisi spiritual (*ḥāl*) yang intuitif, sehingga keaneka-ragaman [dunia dan seisinya] hilang oleh keseluruhan dari kesadaran mereka, dan mereka pun tenggelam

dalam keesaan murni ...Yang ada bagi merek[illegible] Al[illegible] mereka mabuk cinta yang tidak dapat dikenda[illegible] ol[illegible] kemampuan akal. Maka di antara mereka ada yang berucap: Aku adalah al-Haqq...

Di samping itu, penolakan Syaikh Yusuf terhadap *hulūl* di satu pihak, dan penerimaannya terhadap *syaṭh* dengan jalan menginterpretasikannya sebagai ucapan yang keluar dari lisan sufi yang berada dalam kondisi *fanā'* di pihak lain, tentu juga tidak terlepas dari pandangan ontologisnya yang menekankan keesaan wujud hakiki, yakni wujud Tuhan, sementara wujud-wujud yang lain hanyalah bayangan wujud-Nya. Bagaimana mungkin terjadi penyatuan dua wujud kalau pada hakikatnya yang ada hanyalah satu wujud?

Keterkaitan pandangan ontologis Syaikh Yusuf dengan pandangan ontologis Ibn`Arabī seperti dalam paparan-paparan di atas — meskipun nama Ibn `Arabītidak disebut — semakin diperjelas oleh pernyataan Syaikh Yusuf yang menyebut secara eksplisit nama Ibn `Arabī dalam pembahasan berikutnya. Hal ini terlihat dari pendapat Syaikh Yusuf yang mengakui bahwa segala yang wujud mempunyai ruh sehingga mempunyai kemampuan untuk bertasbih dan memuji Tuhan. Berkaitan dengan ini Syaikh Yusuf mengatakan:

> Dalam setiap hal, hamba yang *'ārif* tersebut sebaiknya juga mengetahui bahwa jenis-jenis suara yang ia dengar, yakni suara apapun, semuanya merupakan tasbih kepada Allah taala. Hal ini karena segala sesuatu bertasbih kepada-Nya, baik dengan lisan maupun dengan sikap, sesuai dengan firman Allah taala. {Tidak ada satupun kecuali bertasbih dengan memuji~Nya, tetapi kamu sekalian tidak memahami tasbihnya} sehingga Nabi saw. bersabda, (Suara ombak adalah tasbihnya). Dari sini dipahami bahwa semua makhluk mempunyai ruh, sebagaimana yang dijelaskan oleh pemimpin dan rajanya ahli makrifat, guru saya dan gurunya para guru saya, Muhyiddīn Ibn `Arabī berkaitan dengan ayat tersebut (SA, hlm. 109)

Menarik untuk diperhatikan, sekalipun Syaikh Yusuf mengutip ayat Alquran yang memang secara eksplisit menyatakan bahwa segala sesuatu bertasbih dan memuji Tuhan, akan tetapi ia tetap merujuk pada Ibn `Arabī untuk memperkuat pendapatnya mengenai kemampuan bertasbih yang dimiliki oleh segala sesuatu karena adanya ruh. Penting untuk dicatat, pandangan Ibn `Arabī yang dikutip oleh Syaikh Yusuf tersebut adalah

implikasi dari *tajalli' aqdas* (penampakan tersuci) Tuhan pada entitasnya segala sesuatu yang permanen dalam ilmu Tuhan.

Dalam pandangan Ibn `Arabī, ketika terjadi proses penampakan tersuci, segala entitas yang permanen dalam ilmu Tuhan itu menerima hembusan ruh ilahi yang membuat segala entitas tersebut mendapatkan sifat wujud. Ruh ilahi ini terus menyertainya ketika entitas-entitas itu muncul secara aktual dalam wujud inderawi melalui proses *tajallīmuqaddas* (penampakan suci). Berkaitan dengan hal ini, Ibn `Arabīmengatakan:

> Termasuk titah ilahi adalah Dia tidak menciptakan sesuatu kecuali tersebut menerima ruh ilahi yang Dia ungkapkan dengan ungkapan "hembusan". Dan hal ini tidak teljadi kecuali karena kesiapan bentuk yang diciptakan untuk menerima tajalli tersuci yang tidak pemah berhenti (1946: 49).

Sebagaimana yang sudah dikemukakan sebelumnya, wujud inderawi alam dan seisinya adalah gambaran konkret entitasnya yang permanen dalam ilmu Tuhan sejak zaman azali. Jika entitas segala sesuatu ketika terjadi proses proses *tajallī* menerima ruh ilahi, maka dengan sendirinya wujud aktualnya di alam inderawi juga mempunyai ruh ilahi. Dan ruh ilahi inilah yang menumt Ibn `Arabī membuat segala sesuatu, sekalipun benda mati, mempunyai kemampuan untuk bertasbih dan memuji Tuhan. Dengan demikian, dapat dipahami jika dalam teks SA Syaikh Yusuf sejalan dengan Ibn `Arabī terkait dengan persoalan kemampuan segala sesuatu untuk bertasbih karena dalam hal *tajallī*ia juga sejalan.

Takdir

Tidak banyak berbeda dengan persoalan hubungan ontologis Tuhan-alam, persoalan takdir juga termasuk persoalan lama yang banyak mengundang perdebatan. Persoalan ini juga menjadi salah satu wilayah pemikiran keagamaan yang krusial karena terkait langsung dengan kekuasan dan kehendak mutlak Tuhan di satu pihak, dan kebebasan manusia serta tangggungjawab yang harus dipikul di pihak lain. Di samping itu, takdir juga terkait dengan persoalan baik dan buruk. Karenanya, di balik sifat dasarnya yang teologis, takdir membawa pengaruh yang sangat mendalam pada perilaku praktis dan etis seseorang dalam kehidupan sosial.

Dalam persoalan takdir, perbedaan pandangan tidak dapat dihindari; hal ini karena Alquran sebagai kitab suci yang menjadi pegangan semua kaum muslimin, apapun mazhabnya, memang membuka peluang perbedaan tersebut. Di dalam Alquran, banyak terdapat ayat-ayat yang menunjukkan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, namun, di sisi lain, juga banyak ayat-ayat yang menunjukkan kebebasan manusia dalam menentukan segala

perbuatan. Karenanya, dalam menyikapi ayat-ayat yang berkaitan dengan persoalan hubungan kekuasaan mutlak Tuhan dan perbuatan manusia, kaum muslimin terbelah dalam beberapa aliran yang saling beseberangan (Qāsim, 1969:105-106).

Bagi kelompok yang hanya berhenti pada ayat-ayat yang menunjukkan kekuasaan mutlak Tuhan, maka ia akan melihat manusia sebagai makhluk yang tidak berdaya dalam menentukan perbuatannya. Sebaliknya, bagi kelompok yang hanya berhenti pada ayat-ayat yang menunjukkan kebebasan manusia dalam menentukan perbuatannya, maka akan melihat manusia sebagai makhluk yang merdeka dalam menentukan perbuatannya dengan segala pertanggungjawaban yang menjadi konsekuensi logis dari kebebasannya itu sendiri. Berkaitan dengan persoalan baik dan buruk, Syaikh Yusuf mengatakan:

> Hamba yang *'arif* tersebut sebaiknya juga mengetahui bahwa semua yang terjadi dalam wujud dalam bentuk dan maknanya, dan semua keadaannya juga dalam bentuk dan maknanya, semuanya adalah baik, tidak jelek, karena melihat pelakunya yang hakiki, yakni Allah, Zat yang berbuat atas apa yang Dia kehendaki. Sebab, pada hakikatnya Dia swt. yang membawa pengaruh pada segala sesuatu sesuai dengan firman-Nya, {Yang membuat baik segala sesuatu yang Dia ciptakan}, dan firman-Nya, {Allah-lah yang telah menciptakan kamu dan apa yang kamu lakukan}. Yang demikian ini karena Dialah yang menentukan segala sesuatu dan yang mengaturnya. Dia, Allah, tidak ada sekutu bagi-Nya dalam zat, sifat, dan perbuatan-Nya. Pahami dan jangan terkecoh, karena dalam persoalaan ini ada tempat yang membuat orang tergelincir. (SA. hlm. 111)

Dalam kutipan di atas, Syaikh Yusuf memandang bahwa semua yang terjadi dalam wujud, lahir-batin, semuanya adalah baik, tidak ada jeleknya sama sekali karena melihat subyeknya yang hakiki, yakni Tuhan. Hal ini, menurut Syaikh Yusuf, berdasarkan penjelasan dari ayat-ayat Alquran yang memang secara eksplisit menyatakan bahwa Allah-lah yang menentukan kebaikan semua hal yang terjadi di alam ciptaan-Nya. Di samping itu, Allah juga yang menciptakan semua perbuatan manusia. Mengikuti alur berpikir Syaikh Yusufi jika Allah adalah esa dalam zat, sifat, dan perbuatannya, maka hanya Dia-lah yang yang menentukan kebaikan, dan Dia juga yang menciptakan perbuatan makhluk-Nya. Sebagai konsekuensi dari keesan Tuhan semacam ini, maka apapun yang terjadi dalam wujud ini adalah ketentuan Tuhan. Dengan demikian, dari sisi Tuhan sebagai penentu segalanya, maka apapun yang menjadi ketentuan Tuhan adalah baik, tanpa ada keburukan sama sekali.

Pandangan Syaikh Yusuf tentang kebaikan di atas tentu tidak terlepas dari pandangan ontologisnya yang terpengaruh Ibn 'Arabī. Bagi penganut pandangan ontologis yang meyakini bahwa satu-satunya wujud hakiki adalah Allah; sementara wujud alam dan seisinya tidak lebih dari sekadar bayangan wujud Allah, maka tidak ada sedikitpun keburukan dalam wujud yang menjadi bayangan wujud Tuhan. Hal ini karena wujud alam dan seisinya tidak lebih dari sekadar bayangan wujud Tuhan yang Mahaindah. Jika Tuhan Mahaindah, dan wujud alam ini ada karena manifestasi Tuhan yang Mahaindah, maka wujudnya alam adalah cermin keindahan Tuhan sehingga sekecil apa pun sesuatu yang ada di dalamnya adalah bagian dari keindahan Tuhan. Dengan demikian, jika ada sesuatu di dalam wujud alam ini tampak terlihat ada yang buruk, maka hal demikian ini merupakan sesuatu yang sifatnya 'baru' dan datang karena pertimbangan lain, bukan karena wujudnya itu sendiri (Ibn 'Arabī, 1949:221).

Dalam konteks 'kebaruan' sifat buruk yang mengiringi apa yang terjadi dalam wujud, Syaikh Yusuf menjelaskan:

> Keburukan dan kejelekan hanyalah karena pertimbangan tabiat dan adat saja, dan karena pertimbangan syariat yang tidak lain adalah gambaran hakikat dan sisi lahirnya, sebagaimana hakikat adalah makna syariat dan batinnya. Kesempurnaan salah satu dari keduanya karena adanya yang lain; cacatnya salah satu dari keduanya karena ketiadaan yang lain.(SA. hlm.112)

Kutipan di atas memberi penjelasan bahwa keburukan yang tampak pada sesuatu dalam wujud ini hanyalah karena pertimbangan tabiat, adat, dan syariat, bukan karena wujudnya sesuatu itu sendiri. Dengan cara pandang terhadap sifat "kebaruan" keburukan seperti ini, secara tidak langsung Syaikh Yusuf memposisikan akal, adat, dan wahyu sebagai dasar penilaian buruk-tidaknya apa yang terjadi dalam alam. Sekalipun demikian, dari beberapa dasar pertimbangan tersebut, tampaknya Syaikh Yusuf lebih mengedepankan penimbangan syariat dibanding yang lain. Sebab, menurut Syaikh Yusuf, syariat adalah lahirnya hakikat, sedangkan hakikat adalah batinnya syariat.

Jika semua hal yang ada dalam wujud ini adalah baik, dan jika semua apa yang dilakukan oleh manusia pada hakikatnya pelakunya adalah Tuhan, apakah dengan demikian manusia bebas berbuat apa saja? Atau masih adakah halal dan haram? Menurut Syaikh Yusuf, meyakini bahwa semua yang ada dalam wujud pada hakikatnya adalah baik tidak berarti menafikan adanya ketentuan halal dan haram sebagaimana yang digariskan oleh syariat. Apa yang dihalalkan atau diharamkan oleh syariat berarti juga dihalalkan dan diharamkan oleh hakikat. Sebab, menurut Syaikh Yusuf,

tidak ada pertentangan antara syariat dan hakikat: syariat adalah lahirnya hakikat, sedangkan hakikat adalah batinnya syariat. Berkenaan dengan ini, Syaikh Yusuf mengatakan:

> Haram adalah haram, halal adalah halal. Haram adalah apa yang diharamkan oleh syariat yang mulia yang tidak dihapus, sedangkan halal adalah apa yang dihalalkan oleh syariat pula! *Ahl al-ḥaqqi*, dalam mazhabnya, juga meyakini dan berpendapat bahwa semua yang haram menurut syariat atas dasar *ijma'*, lahir maupun batin, adalah haram menurut hakikat lahir maupun batin (SA. hlm. 114).

Jika semua yang terjadi adalah baik, namun tidak semua hal boleh dilakukan oleh manusia karena ada ketentuan halal dan haram dari syariat, maka yang menjadi persoalan adalah di mana letak kebaikan semua hal yang terjadi dalam wujud ini'? Bukankah kalau semua hal adalah baik berarti semuanya boleh dilakukan? Menyikapi persoalan ini Syaikh Yusuf menjelaskan bahwa segala sesuatu dalam wujud adalah baik itu bukan berarti hal tersebut adalah baik secara mutlak, namun karena mempertimbangkan takdir ilahi dan pelaku sebenarnya: dalam hal ini adalah Tuhan itu sendiri. Dengan pengertian seperti ini, keburukan—karena pertimbangan tertentu tetap ada, namun di balik keburukan itu ada sisi kebaikannya. Kalau kebaikan mutlak tidak ada, maka dengan sendirinya keburukan mutlak juga tidak ada' Berkenaan dengan ini Syaikh Yusuf mengatakan:

> Adapun pendapat ahli makrifat dari kalangan *ahlal-ḥaqqi* bahwa semua yang terjadi dalam wujud dari hal-hal yang umum dan yang khusus adalah baik dan manis, maka hal itu karena mempertimbangkan ketentuan Tuhan dan takdir ilahi dan karena mempertimbangkan pelakunya yang hakiki, yakni pencipta segala sesuatu dan pembuat baik segala sesuatu yang telah Dia ciptakan, bukan karena semua hal itu adalah baik, manis, dan tidak ada jeleknya secara mutlak sebagaimana pendapat *ahl al-ibāḥah* tersebut. Sebaliknya, semua hal itu adalah baik, manis, dan tidak ada jeleknya karena satu pertimbangan, bukan secara mutlak.(SA. hlm. 115)

Bagi Syaikh Yusuf, cara pandang berkaitan dengan persoalan baik dan buruk yang didasarkan pada takdir ilahi dan aktor sebenarnya di balik semua yang terjadi di alam dengan tetap mempertahankan faktor syariat dan

hakikat sebagai parameternya adalah suatu hal yang menjadi titik perbedaan antara ahli hakikat dan *ahl al-ibāḥah*[8]. Sebab, menurut Syaikh Yusuf, aliran yang disebut terakhir ini tidak mengenal syariat dan hakikat: ketentuan (takdir), yang menentukan (*muqaddir*), dan yang ditentukan (*muqaddar 'alaih*).

Sebagai konsekuensi dari pengabaian hal-hal tersebut, *ahl al-ibāḥah*terjebak pada pemutlakan kebaikan yang berakibat pada pengingkaran hukum halal dan haram yang digariskan syariat, sehingga mereka bebas berbuat apa saja dan rela dengan kemaksiatan. Padahal, menurut Syaikh Yusuf, rela dengan takdir adalah satu hal, dan rela dengan *muqaddar 'alaih* adalah hal lain: rela dengan kemaksiatan adalah satu hal, dan rela dengan ketentuan adanya kemaksiatan adalah hal lain pula. Rela dengan kemaksiatan berarti rela dengan perbuatan kemaksiatan, sedangkan rela dengan ketentuan kemaksiatan berarti rela dengan adanya ketentuan Tuhan yang didasarkan pada pengetahuan-Nya sejak zaman azali akan adanya tindak kemaksiatan. Dengan demikian, boleh jadi sesuatu yang terjadi karena berdasarkan pertimbangkan akal atau adat terasa pahit, namun jika Tuhan dilihat sebagai 'aktor' utama yang ada di belakang semua hal yang terjadi, maka segalanya terasa manis. Berkaitan dengan ini Syaikh Yusuf mengatakan:

> Hal ini tentu berbeda dengan pendapat *ahl al-ibāḥah*, karena bagi mereka, tidak ada yang haram untuk selamanya dan secara mutlak dalam mazhab mereka: tidak ada syariat dan tidak ada hakikat, tidak ada lahir dan tidak ada batin. Sebaliknya, semua hal adalah sama. Mereka juga tidak mengatakan syariat maupun hakikat, lahir maupun batin. Pahamilah. Di samping itu, *ahl al-ibāḥah*juga rela dengan kemaksiatan,yaitu suatu hal yang diputuskan dan ditentukan. Ini tentu berbeda dengan *ahl al-ḥaqqi wa at-taḥqīq*, karena mereka hanya rela dengan *qaḍā'* dan *qadar*, bukan kepada yang diputuskan dan ditentukan. Sebab, rela dengan *qada'* adalah wajib, sedangkan rela dengan kemaksiatan adalah kekufuran. Ini tentu berbeda dengan *ahl al-ḥaqqi wa at-taḥqīq*, karena mereka hanya rela dengan *qaḍā'* dan *qadar*, bukan kepada yang diputuskan dan ditentukan. Sebab, rela dengan *qaḍā'* adalah wajib, sedangkan rela dengan kemaksiatan

---

[8] Al-Hifni (2003: 624-625) mencatat beberapa kelompok yang termasuk dalam kategori aliran *Ibahiyyah*. *Pertama*, sekelompok orang yang merasa tidak mempunyai kemampuan untuk menjalankan kebajikan dan menjauhi kemaksiatan. Mereka hidup secara bersama-sama; harta dan istri pun menjadi milik bersama. *Kedua*, kelompok yang gemar menjalani latihan rohani, namun tidak konsisten dalam menjalankan syariat. Bahkan, bagi mereka, tujuan latihan rohani adalah untuk pembebasan diri dari segala aturan syariat. *Ketiga*, kelompok yang menganggap bahwa syariat hanyalah untuk orang awam sedangkan bagi orang yang sudah mencapai kedekatan dengan Tuhan syariat sudah tidak diperlukan lagi.

> adalah kekufuran. Kemudian, karena *ahl al-ḥaqqı* hanya rela dengan keputusan Tuhan dan takdir ilahi, yaitu hukum *mubram* pada zaman azali, sebagian dari mereka mengatakan dalam bentuk syair. "Jika engkau melihat Allah adalah pelaku dalam semua hal, maka engkau melihat bahwa semuanya adalah indah. (SA, hlm. 116)

Dari paparan di atas, dalam konteks takdir, terlihat bahwa Syaikh Yusuf hanya berhenti pada keesaan mutlak Tuhan melalui sudut pandang sufistik; dalam hal ini melalui penyaksian sufistik terhadap efektivitas perbuatan Tuhan. Dengan cara pandang seperti ini, langsung atau tidak langsung, Syaikh Yusuf mengabaikan sama sekali peran manusia selain hanya sebagai obyek perbuatan Tuhan yang tidak mempunyai peran sama sekali. Dengan demikian, kecenderungan fatalistik (*jabbārriyah*) dalam pandangan Syaikh Yusuf tentang hubungan perbuatan manusia dengan perbuatan Tuhan memang tidak dapat dihindarkan.

Pandangan Syaikh Yusuf tentang takdir yang fatalistik di atas tentu juga tidak lepas dari kepercayaannya terhadap konsep Ibn ʻArabī tentang *al-a'yān aś-śābitah* (entitas permanen). Sebagaimana yang sudah dijelaskan, wujud inderawi alam dan seisinya tidak lain adalah wujud aktual dari wujud potensialnya yang berada dalam ilmu Tuhan. Bertolak dari konsep ini, maka apa yang terjadi dalam wujud aktual ini, baik dan buruk, adalah sesuai dengan entitasnya yang permanen dalam ilmu Tuhan sejak zaman azali.

Jika dalam paparan di atas terlihat bahwa pengabaian terhadap syariat dan hakikat adalah sikap *ahl al-ibāḥah*, maka berpegung teguh pada syariat dan hakikat sikap pengikut Nabi Muhammad saw. yang senantiasa memperkuat lahirnya dengan syariat, dan batinnya dengan hakikat. Menurut Syaikh Yusuf, penguatan sisi lahir dengan syariat dan sisi batin dengan hakikat adalah esensi dari *ṭarīqah* Muḥammadiyyah. Sebab, sebutan *ṭarīqah* tidak diperuntukkan bagi syariat tanpa hakikat; dan juga tidak diperuntukkan bagi hakikat tanpa syariat, tetapi untuk gabungan keduanya sekaligus.

Tanzih dan Tasybih

Sebagaimana yang terlihat dalam paparan di atas, pola hubungan Tuhan dengan alam konsep Syaikh Yusuf yang mengambil bentuk hubungan *ma'iyyah* dan *iḥāṭah* adalah pola hubungan ontologis antara Tuhan dan alam yang menekankan transendensi dan imanensi Tuhan sekaligus. Pada tataran ini, sekalipun menekankan wujud mutlak Tuhan, dualitas Tuhan dan alam dipertahankan; wujud Tuhan adalah satu-satunya wujud hakiki, sedangkan wujud alam adalah bayangan wujud-Nya.

Dalam sufisme Syaikh Yusuf, prinsip dualitas semacam itu tampaknya tidak hanya berhenti pada tataran ontologis semata, namun juga terkait langsung dengan tataran epistemologis, dalam arti terkait dengan

bagaimana cara seseorang untuk dapat mencapai pengetahuan yang sebenarnya tentang Allah (*ma'rifatullāh*). Jika dalam konteks hubungan ontologis antara Tuhan dan alam Syaikh Yusuf menekankan transendensi (*tanzīh*) dan imanensi (*tasybīh*) Tuhan sekaligus, maka dalam tataran epistemologis dualitas transendensi (*tanzīh*) dan imanensi (*tasybīh*) juga tidak dapat dipisahkan. Karenanya, terkait dengan cara seseorang mencapai pengetahuan rohani tentang Allah, Syaikh Yusuf mengatakan:

> Seyogiyanya keyakinan kita kepada Allah juga harus berada di antara kemutlakan *tanzih* dan kemutlakan *tasybih*; dalam arti kita mensucikan-Nya tanpa menghilangkan sifat-sifat Nya (*ta'ṭīl*), dan menyerupakan-Nya tanpa penyamaan. Kita mensucikan-Nya dalam *maqam tasybīh* dan menyerupakannya dalam *maqamtanzīh*. Sebab, kemutlakan *tanzih* membawa kepada *tafrīṭ*, yaitu suatu hal yang tidak sampai pada batas. Demikian juga kemutlakan *tasybīh* membawa kepada *ifrāṭ*, yakni suatu hal yang melampaui batas. Ketahuilah itu (SA, hlm. 118).

Dalam kutipan di atas, Syaikh Yusuf menekankan keseimbangan antara *tanzīh* mutlak dan *tasybīh* mutlak sekaligus. Berhenti pada *tanzih* mutlak dapat membawa kepada posisi yang tidak dapat sampai pada batas, sebaliknya berhenti pada *tasybīh* mutlak justru membawa kepada sikap yang melampaui batas. Pada titik yang krusial ini, posisi 'antara' adalah posisi ideal. Di samping itu, yang menarik dalam uraian Syaikh Yusuf tersebut, *tanzīh* dikaitkan dengan *ta'ṭīl*, sedangkan *tasybīh* dengan *tamsīl*. *Ta'ṭīl* berarti menafikan adanya segala sifat dari zat Tuhan, sedangkan *tamsīl* berarti menetapkan kepada zat Tuhan sifat-sifat sebagaimana sifat-sifat yang melekat pada makhluk.

Penting untuk diperhatikan, tidak berbeda jauh dengan persoalan hubungan sifat dan zat, konsep *tanzīh* dan *tasybīh* merupakan persoalan klasik dalam sejarah pemikiran Islam. Kedua konsep tersebut merupakan tema penting dalam perdebatan antara kubu tekstualis dan kubu rasionalis Islam dalam memahami teks-teks suci yang memang mengandung dualitas *tanzīh* dan *tasybīh*. Dalam hal ini, kubu tekstualis diwakili oleh Musyabbihah,[9] sedangkan kubu rasionalis diwakili oleh Mu'tazilah.

Dalam menyikapi banyaknya ayat-ayat Alquran yang mengandung unsur tasybīh, kelompok Musyabbihah menerima apa adanya dan meyakini

[9] Musyabbihah adalah aliran yang menyerupakan Allah dengan makhluk, dan sebagian di antara mereka ada yang meyakini bahwa Allah mempunyai jisim. Di antam pengikut aliran ini ada yang berasal dari kalangan ahli hadis dan sebagian sekte Syi'ah. Untuk pembahasan mendalam mengenai sejarah dan doktrin Musyabihah, lihat an-Nasysyar (1977: 285-312).

bahwa apa yang tampak secara lahir adalah makna yang dikehendaki oleh Tuhan. Sebagai konsekuensi penerimaannya yang apa adanya seperti itu, pandangan Musyabbihah tentang Tuhan terjebak pada tasybih mutlak, dan dalam beberapa hal mengarah pada penubuhan Tuhan (*tajsīm*) layaknya makhluk (Musa, 1975:87).

Sebagai reaksi atas pandangan Musyabbihah yang terjebak pada penyerupaan Tuhan dengan makhluk, Mu'tazilah menekankan ketidak-mungkinan Tuhan menyempai atau diserupai oleh makhluk Di tangan teolog Mu'tazilah, *tanzīh* berarti penyucian mutlak kepada Tuhan dari segala bentuk penyerupaan dengan makhluk. Oleh karena itu, demi mempertahankan kesucian mutlak Tuhan, segala sifat yang mempunyai kesamaan dengan sifat-sifat makhluk harus dinafikan dari zat Tuhan. Bagi Mu'tazilah, menetapkan sifat-sifat kemakhlukan kepada Tuhan berarti menyamakan Tuhan dengan makhluk-Nya. Kalaupun diperlukan penyifatan terhadap Tuhan, maka, bagi Mu'tazilah, satu~satunya sifat yang layak bagi Tuhan adalah sifat perbedaan dengan makhluk itu sendiri ('Afīfī, 1946: 31). Karenanya, dengan berpegang teguh pada *tanzīh* mutlak, Mu'tazilah menginterpretasikan secara rasional semua ayat-ayat Alquran yang secara tekstual mengarah kepada penyerupaan Tuhan dengan makhluk. Bagi Mu'tazilah, semua ayat-ayat yang mengarah pada *tasybih* harus dikembalikan pada ayat *tanzih*; dalam hal ini ayat "*Laisa kamislihi syaiun*" (Tidak ada sesuatu yang menyamai-Nya) (Syaraf: 1983:115). Sikap Mu'tazilah yang radikal dalam menafikan dari Tuhan segala sifat yang mengandung unsur penyerupaan dengan makhluk-Nya seperti ini oleh para lawan polemiknya dinilai sebagai bentuk *ta'ṭīl* (melepaskan semua sifat dari Tuhan). Dan Mu'tazilah pun—di mata lawan polemiknya—dikenal sebagai *ahl at-ta'ṭīl*[10]

Dari tinjauan historis mengenai persoalan *tanzīh* dan *tasybīh* di atas tampak bahwa pandangan Syaikh Yusuf mengenai persoalan tersebut adalah mengkompromikan dua ekstremitas yang saling berlawanan: *tanzīh* mutlak dan *tasybīh* mutlak. *Tanzīh* mutlak berarti secara mutlak pula menafikan sifat-sifat ketuhanan; suatu hal yang menurut pandangan Syaikh Yusuf membuat seseorang tidak akan dapat sampai pada batas, sedangkan *tasybīh* mutlak berarti secara mutlak pula menyamakan Tuhan dengan makhluk: suatu hal yang sudah melampaui batas. Oleh karena itu, menurut Syaikh Yusuf, yang terbaik adalah menggabungkan dua pandangan serba mutlak yang saling berlawanan tersebut. Dengan sikap kompromistis seperti ini, *tanzīh* harus tetap dipertahankan tanpa harus menafikan sifat-sifat Tuhan,

[10] Qāsim (1969: 39) menilai tuduhan bahwa Mu'tazilah menafikan secara mutlak semua sifat dariTuhan adalah tuduhan yang berlebih-lebihan. Sebab, apa yang dilakukan oleh Mu'tazilah sebenarnya hanyalah menginterpretasikan secara rasional sifat-sifat Tuhan

dan pada saat yang bersamaan *tasybih* juga harus dilakukan tanpa harus terjebak pada penyamaan Tuhan dengan makhluk. Dengan demikian, *tanzīh* dan *tasybīh* adalah dua sisi dari wujud Tuhan yang tidak dapat dipisahkan.

Jika *tanzīh* dan *tasybīh* adalah dua sisi dari wujud Tuhan, di mana sisi *tanzīh* dan *tasybīh* Tuhan itu sendiri? Dalam teks SA tidak ada penjelasan lebih jauh mengenai persoalan tersebut gelain pengakuan dari Syaikh Yusuf bahwa tujuan menyampaikan keharusan mengkompromikan *tanzīh* dan *tasybīh*adalah untuk mengingatkan bahwa Tuhan memang senantiasa menggabungkan dua hal yang berlawanan. Sifat Tuhan yang menggabungkan dua hal yang berlawanan ini oleh Syaikh Yusuf dikaitkan dengan persoalan *ma'rifatullāh* konsepsi Abū Sa'īd al-Kharrāz. Yang demikian ini terlihat dalam kutipan berikut:

> Tujuan terbesar dari ketentuan ini adalah untuk mengingatkan bahwa Allah taala menggabungkan dua hal yang berlawanan Apakah engkau tidak tahu bahwa taala bersifat dengan sifat keindahan dan kebesaran, seperti sifat kasih sayang dan sifat menyiksa: Dia Maha Pengampun lagi Maha Menyiksa; Maha Memberi anugerah lagi Maha Memberi bencana, Akan tetapi, kasih sayang-Nya itu mendahului murka-Nya, sesuai dengan firman-Nya dalam Hadis Qudsi, "Kasih sayangku mendahului murkaku." Dia adalah Yang Pertama dan Yang Terakhir; Yang Tampak dan Yang Tensembunyi. Dia Maha Mengetahui atas segala sesuatu. Ketahuilah itu, Abū Sa'īd al-Kharrāz, semoga anda pernah ditanya, dengan apa Anda mengetahui Allah? Dia menjawab, "Dengan menggabungkan dua hal yang berlawanan." Ketahuilah dan renungkanlah. (SA, hlm. 119)

Sekalipun dalam kutipan di atas tidak ada penjelasan lebih jauh mengenai sisi *tanzīh* dan *tasybīh* dalam konteks ketuhanan, akan tetapi, dengan mengaitkan persoalan tersebut dengan jawaban Abu Sa'id al-Kharraz atas pertanyaan yang diajukan kepadanya, maka sisi "gelap" *tanzih* dan *talsybih* yang dikemukakan oleh Syaikh Yusuf dapat diungkapkan. Jawaban Abu Sa'id al-Kharraz ini menjadi penting bukan hanya karena pernyataannya itu sendiri, namun lebih kepada ulasan terhadap jawaban tersebut yang dilakukan oleh Ibnu 'Arabi. Sebab, Abu Sa'id al-Kharraz sendiri dalam jawabannya memang tidak membicarakan persoalan *tanzīh* dan *tasybīh*. Oleh karena itu, pemahaman atas dualitas *tanzīh* dan *tasybīh* dalam konsep Ibn 'Arabī menjadi kunci untuk mengungkapkan sisi 'gelap' *tanzīh* dan *tasybīh*dalam teks SA.

Seperti halnya dalam persoalan *tajalli* dan *al-a'yān aṡ-ṡābitah*, dalam konteks pembahasan *tanzīh* dan *tasybīh*, pernyataan Syaikh Yusuf juga memperlihatkan kedekatan redaksional dengan pernyataan Ibn 'Arabī

dalam persoalan yang sama. Gejala seperti ini tentu semakin memp... arti penting pemahaman terhadap sufisme filosofis Ibn 'Ara... mengungkapkan sisi *tanzīh* dan *tasybīh* dalam teks SA. Jika dala... Syaikh Yusuf menyatakan, "*Wa munazzihahu fī maqām at-ta... musyabbihahu fī maqām at-tanzīh*" (Kita mensucikan-Nya dala... *tasybih*, dan menyerupakan-Nya dalam maqam *tanzih*), maka da... satu karyanya Ibn 'Arabī mengatakan, "*Jammi' baina at-tan... tasybīhal-tanzīh, fanazzihhu fī mauṭini al-tasybīh wasyabbihhu fī ma... al-tanzīh*" (Gabungkan antara *tanzih* dan *at-tasybih*. Sucikan Dia dalam tempat penyerupaan, dan serupakan Dia dalam tempat penyucian) (Ibnu 'Arabī, III/ 132). Kedekatan redaksional semacam ini tentu bukan hal yang aneh mengingat Syaikh Yusuf menganggap Ibnu 'Arabī sebagai guru. Di samping itu, jika dalam konsep *al-a'yān aṡ-ṡābitah* Ibnu 'Arabīadalah orang pertama yang merumuskannya, maka dalam *tanzīh* dan *tasybīh* ia pun adalah orang pertama yang merumuskannya secara sufistik-filosofis, baik dalam dimensinya yang ontologis maupun epistemologis ('Afīfī, 1949: 31).

Jika dalam teologi Mu'tazilah *tanzīh* berani menafikan segala sifat kemakhlukan dari zat Tuhan, sehingga jika ada ayat-ayat mengandung sifat-sifat semacam itu maka harus dita'wilkan; dan jika Musyabbihah menerima dan menetapkan sifat kemakhlukan kepada Tuhan tanpa berusaha untuk menginterpretasikannya, maka dalam pandangan Ibn 'Arabī tanzīh berarti pemutlakan (*iṭlāq*), sedangkan *tasybīh* berarti pembatasan (*taqyīd*).

Menurut Ibnu 'Arabī, Tuhan adalah *munazzah* (tersucikan) jika dilihat dari sisi zat-Nya, dalam arti Dia jauh dari segala penyifatan dan pembatasan; Dia meliputi segala sesuatu tanpa ada sesuatu yang dapat meliputi-Nya. Dalam kemutlakan zat semacam ini, satu-satunya penyifatan yang tepat kepada-Nya adalah pemutlakan itu sendiri; dan di dalam pemutlakan itulah *tanzīh* yang sebenarnya. Akan tetapi, pada sisi lain, Tuhan juga *musyabbah* (terserupakan) jika dilihat dari sisi manifestasinya dalam hal-hal yang wujud ('Afīfī, 1949: 32).

Dari ulasan Ibn 'Arabī di atas terlihat bahwa *tanzīh* dan *tasybīh*adalah dua sisi yang tidak dapat dipisahkan dari wujud Tuhan; keterkaitan keduanya adalah suatu keniscayaan. Oleh karena itu, pengetahuan yang sebenarnya terhadap eksistensi Tuhan dengan sendirinya juga menuntut pengetahuan atas dua sisi dari wujud-Nya: *tanzīh* dan *tasybīh*. *Tanzīh* terletak pada sisi zat mutlak Tuhan yang tidak bermanifestasi, sedangkan *tasybīh* terletak pada sisi manifestasi-Nya. Berhenti pada *tanzīh* saja, sebagaimana pernyataan Syaikh Yusuf berarti tidak sampai pada batas, sedangkan berhenti pada *tasybīh* berarti sudah melampai batas. Menurut Syaikh Yusuf, yang dimaksud dengan "batas" tidak lain adalah syariat dan hakikat yang sudah ditentukan oleh Allah (Amin, 1999: 19). Dengan demikian, jika pada tataran ontologis wujud

Tuhan adalah *munazzah* (tersucikan) dan sekaligus *musyabbah* (terserupakan), maka pada tataran epistemologis pengetahuan yang sempurna tentang Allah (*ma'rifatullāh*) mengharuskan penggabungan dua ...al yang sepintas berlawanan tersebut. Pada saat men-*tanzīh*-kan Tuhan ...perlukan pen-*tasybih*-an, dan pada saat men-*tasybīh*-kan- Nya diperlukan ...n-*tanzīh*-an.

...n Sufi

Para sufi, apapun alirannya, menggambarkan kehidupan spiritual ...yang mereka jalani sebagai perjalanan panjang menuju ke hadirat Tuhan di mana pelakunya (salik) harus melintasi tahapan-tahapan tertentu (*maqāmat*) sebelum sampai pada tujuan. Layaknya perjalanan fisik, seringkali para salik juga merasakan dan menemukan pengalaman-pengalaman rohani (*aḥwāl*) tertentu dalam perjalanan spiritualnya yang panjang (Nicholson, 195 1:33-34).

Di kalangan sufi, tidak ada kata sepakat mengenai rincian *maqāmāt* maupun *aḥwāl*. Hal ini tentu terkait dengan sifat dari perjalanan tasawuf itu sendiri yang individual dan subyektif sehingga tahapan-tahapan spiritual yang harus dijalani oleh salik, maupun pengalaman yang ia rasakan boleh jadi antara salik yang satu dengan yang lain berbeda. Sekalipun demikian, menurut *Maḥmūd* (2003: 48-.49), ada satu hal yang menjadi semacam kesepakatan di antara meraka, yakni komitmen terhadap syariat, dalam arti syariat adalah landasan bagi perjalanan mereka dalam mengarungi kehidupan tasawuf. Sebagai wujud dari komitmen terhadap syariat, sikap meneladani dan cinta kepada Rasul saw. adalah suatu hal yang mutlak dilakukan oleh *salik*.

Terkait dengan keharusan untuk selalu komitmen dengan syariat, dalam teks SA, *maḥabbah* (cinta) dan meneladani Rasulullah saw. mendapatkan porsi yang cukup besar dalam kaitannya sebagai salah satu jalan yang harus dilalui oleh salik dalam perjalanannya menuju Tuhan. Ini terlihat dalam beberapa penjelasan Syaikh Yusuf, baik yang menyangkut persoalan filosofis maupun persoalan praktis dan etis. Lebih dari itu, menurut Syaikh Yusuf, mencintai dan mengikuti jejak Rasul saw. lahir dan batin adalah jalan yang dapat mengantarkan salik menuju kebahagiaan dan ketinggian derajat.

Dalam pembahasan mengenai hubungan ontologis Tuhan dan alam dengan segala implikasinya, misalnya, Syaikh Yusuf menekankan bahwa yang dapat selamat dari bahaya paham *ḥulūl* adalah orang yang mendapat pertolongan Allah, yakni ahli zikir yang mengikuti jejak Rasulullah saw.. Dalam hal ini Syaikh Yusuf mengatakan, "Yang selamat dari bahaya ini hanyalah orang-orang yang mendapat pertolongan Allah, yaitu ahli zikir yang mengikuti Nabi saw. lahir dan batin" (SA, hlm. 104). Pernyataan yang

tidak jauh berbeda juga terlihat pada akhir pembahasan mengenai takdir dan kaitannya dengan paham *ibāḥiyyah*. Syaikh Yusuf juga mengatakan, "Jika engkau memahami semua itu, dan engkau dapat menyatakan yang sebenarnya, maka keselamatan dan kesempurnaan dalam semua hal adalah mengikuti Nabi saw." (SA, hlm. 116).

Dalam pandangan Syaikh Yusuf, arti penting mengikuti jejak Nabi saw. Terletak pada kedudukannya sebagai syarat untuk mencintai Allah dan sekaligus sebagai syarat untuk mendapatkan cinta Allah. Tanpa mengikuti jejak Nabi saw, berarti tidak mencintai Allah, dan sebagai akibatnya, cinta Allah pun tidak akan dapat tercapai. Dengan demikian, mengikuti jejak Nabi saw. adalah syarat mutlak untuk meraih keduanya. Dan jika keduanya—mencintai dan dicintai Allah—tercapai, maka kebahagiaan yang agung pun dapat tercapai (SA, hlm. 116).

Berkaitan dengan sikap mengikuti jejak Nabi saw., Syaikh Yusuf menekankan pentingnya *salik* melakukan zikir di setiap waktu dan keadaan sebagai bagian dari sikap mengikuti jejak Nabi saw. itu sendiri. Untuk *salik* pemula, Syaikh Yusuf Menganjurkan untuk membaca *lā ilāha illā Allāh*; sedikitnya 10.000 X dalam waktu sehari semalam. Pada waktu berzikir, ketika membaca *lā ilāha*, hendaknya seorang *salik* menafikan dalam hatinya hak ketuhanan selain Allah, sedangkan pada waktu membaca *illāAllāh*, hendaknya *salik* menetapkan hak ketuhanan Allah (SA, hlm. 108)

Dari segi teknik berzikir, Syaikh Yusuf memberikan beberapa pedoman yang harus dijalani oleh salik ketika akan melaksanakan zikir. Berdasarkan penuturan Syaikh Yusuf, teknik dan pedoman zikir ini diambil dari ajaran guru tarekat.[11] Berikut ini beberapa teknik dan pedoman zikir yang diajarkan Syaikh Yusuf:

Dari sini, kami mengutarakan sebagian rahasia yang tersimpan di kalangan sufi yang makrifat kepada Allah taala. Dalam hal ini sebagian guru tarekat, semoga ruhnya tersucikan, menetapkan kepada sebagian muridnya setelah mentalqin zikir agar membayangkan bentuk gambar *al-jalālah* di depannya selama-lamanya tanpa lalai dan lupa. Di mana pun ia meletakkan matanya, maka *al-jalālah* ada tertulis di depannya dengan pena imajinasi dalam pengkhayalannya. Akan tetapi mereka mensyaratkan bahwa penulisan nama tersebut dengan menggunakan tinta dari cahaya yang mana warnanya seperti wama emas mumi yang bersih dari kotoran. Kadang-kadang warnanya seperti warna perak yang bersih dari kotoran. Demikian ini terus berlangsung di semua keadaan dan perubahan situasinya, sekiranya ia

[11] Penulis tidak dapat memastikan dari tarekat mana pedoman dan teknik zikir yang diajarkan Syaikh Yusuf dalam teks SA ini; hal ini mengingat Syaikh Yusuf sendiri berafiliasi pada belasan tarekat sufi. Lihat kembali catatan no. 10, hlm. 6. Di samping itu, masing-masing tarekat mempunyai pedoman tersendiri terkait dengan teknik zikir yang harus dijalankan oleh pengikutnya.

memejamkan mata, maka ia melihatnya dengan mata khayyalnya tertulis dengan qalam persepsi di antara kedua matanya. Ketahuilah itu(SA, hlm. 108).

Menarik untuk diperhatikan, uraian Syaikh Yusuf mengenai *ismu al-jalālah* (nama Allah) dalam paparan selanjutnya secara tidak langsung menunjukkan adanya benang merah dengan pandangan ontologis tertentu terkait dengan persoalan hubungan yang disifati dengan sifanya. Ini terlihat dalam kutipan berikut:

> Dengan kebenaran keyakinan dan dan keabsahan makrifat, orang *`ārif* yang menjalankan tugas seperti itu mengetahui bahwa gambar nama adalah bentuk nama; nama merupakan maknanya gambar, sementara nama adalah yang dinamai, seperti halnya gambar adalah yang menunjukkan nama, sedangkan nama menunjukkan yang dinamai. Ketahuilah semua itu jika engkau mempunyai ilmu (SA, hlm. 109).

Kutipan di atas memperlihatkan pandangan Syaikh Yusuf mengenai hubungan nama dengan yang dinamai. Pada intinya, menurut Syaikh Yusuf, nama adalah sesuatu yang menunjukkan yang dinamai, dan lebih dari itu, nama adalah yang dinamai itu sendiri. Dengan uraian semacam ini, secara tidak langsung Syaikh Yusuf menekankan kesatuan nama dan yang dinamai. Jika *ismual-jalālah*; dalam hal ini adalah nama "Allah," adalah nama bagi zat Tuhan, maka nama "Allah" tersebut menunjukkan zat yang menyandang nama "Allah"; dan dengan demikian nama "Allah" adalah zat Tuhan itu sendiri. Akan tetapi, penting juga untuk dicatat bahwa pengetahuan mengenai hubungan nama dengan yang dinamai tersebut tidak didasarkan atas pengetahuan rasional, namun berdasarkan pengetahuan spiritual; dalam hal ini adalah makrifat.

Pandangan Syaikh Yusuf mengenai hubungan nama dan yang dinamai di atas jika dikaitkan dengan pandangan Ibn `Arabī untuk persoalan yang sama jelas memperlihatkan kesamaan. Sebagaimana yang sudah dikemukakan, menurut Ibnu`Arabi, nama adalah *nisbah* atau relasi; dan pada hakikatya adalah zat yang dinamai itu sendiri.

Daiam konteks bacaan zikir, dengan mengutip pendapat al-Gazali dalam teks *Misykāt al-Anwār*, Syaikh Yusuf membagi ke dalam tiga macam sesuai dengan tingkatan orang yang berzikir. Untuk tingkat pemula, bacaan zikirnya adalah *lā ilāha illā Allāh*, sedangkan untuk tingkat menengah

bacaan zikirya *Allah Allah*. Adapun untuk tingkat akhir, bacaan zikirnya adalah *huwa huwa* (SA, hlm. 122).[12]

Adapun terkait dengan niat zikir, Syaikh Yusuf menekankan agar pelaksanaan zikir diniatkan hanya semata-mata menjalankan perintah Tuhan, bukan untuk mengejar keuntungan dunia maupun keuntungan akhirat. Di sini, Syaikh Yusuf menekankan keikhlasan total, sehingga niat untuk mengejar keuntungan akhirat pun harus dihindari. Berkenaan dengan niat, Syaikh Yusuf mengatakan:

> Ikhlaskan niat dalam zikirmu kepada-Nya, niscaya engkau layak mendapat kebahagiaan abadi dan martabat yang tinggi dengan syarat langgeng mengamalkan keduanya atau salah satunya dengan hanya karena mengikuti perintah ilahi dan perkenan ketuhanan, bukan karena dunia dan bukan pula karena akhirat. (SA, hlm. 122).

Sebagaimana dikemukakan di atas, dalam konteks hubungan nama dan yang dinamai pandangan Syaikh Yusuf mengarah pada kesatuan nama dan yang dinamai, maka pandangan tersebut menemukan pembenarannya melalui pengalaman spiritual yang dialami oleh orang yang melaksanakan zikir. Dalam hal ini ketika seseorang yang berzikir sedang mengalami penyingkapan rohani (*kasyf*) sehingga ia tenggelam dan hanyut dalam keesaan Tuhan. Dalam situasi seperti ini, terjadilah penyatuan antara yang berzikir (*zākir*) dengan yang disebut (*mazkūr*) dalam zikirnya, yakni Tuhan.

> Kemudian, ketika berzikir dengan *lā ilāha illā Allāh*, maka hal itu dilakukan menghadirkan maknanya sesuai dengan kemampuan dan maqamnya, kecuali ia tenggelam dalam zikir dan dikuasai oleh *hal*. Pahamilah ini. Sebab, di sini tenggelam dalam zikir berarti orang yang mengingat adalah hakikat dari yang ingat dalam pengetahuan dan penyingkapan. Ketahuilah itu. (SA, hlm. 122-123)

Kutipan di atas yang memperlihatkan bahwa dalam kondisi yang dikuasai *ḥāl*, orang yang berzikir dapat tenggelam dalam kebesaran obyek zikirnya, sehingga yang terjadi adalah 'penyatuan' antara *żākir* dan *mażkūr*, dengan sendirinya memperlihatkan keterkaitannya dengan pandangan ontologis Syaikh Yusuf mengenai hubungan Tuhan dan alam. Jika dalam

[12] Penting untuk diperhatikan, pendapat al-Gazali yang dikutip oleh Syaikh Yusuf tersebut sebenarnya tidak dalam konteks bacaan zikir, namun dalam konteks pembagian tauhid; dalam hal ini, ada dua: tauhidnya orang awam dan tauhidnya orang khusus. Tauhidnya orang awam adalah meyakini bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, sedangkan tauhidnya orang khusus adalah meyakini bahwa tidak ada Tuhan selain Dia. (1973: 60).

hubungan Tuhan dengan alam Syaikh Yusuf meyakini bahwa satu-satunya yang wujud hanya satu, maka pandangan ontologis seperti itu dibuktikan melalui pengalaman spiritual yang terjadi dalam kondisi *fanā'*. Jika dalam kondisi sadar, sesuai dengan doktrin *waḥdat al-wujūd*, yang wujud pada hakikatnya hanya Tuhan, sementara alam adalah bayangan-Nya, maka dalam kondisi *Fana*; yang mengingat (*żākir*) adalah yang diingat (*mażkūr*) itu sendiri, dalam arti yang mengingat hanyut dan tenggelam dalam keesaan yang diingat Sebagai akibat dari kefana'an tersebut, maka berdasarkan penyingkapan rohani (kasyf), yang ada hanya satu, yakni Tuhan.

Penting untuk diperhatikan, keterkaitan antara dimensi *falsafi* dan dimensi *'amali* dalam ajaran Syaikh Yusuf seperti itu tidak terbatas pada hubungan ontologis antara Tuhan dan alam dengan pengalaman rohani melaui zikir, namun juga masuk pada wilayah penobatan. Ini terlihat dari pernyataan Syaikh Yusuf berkenaan dengan pertobatan kalangan ahli makrifat, "Sudah menjadi kebiasaan orang *'arif* untuk bertobat sebelum, sewaktu, dan sesudah melakukan dosa. Engkau merasa wujud adalah dosa yang tidak dapat dibandingkan dengan dosa yang lain." (SA,hlm. 126).

Pada kutipan di atas, ungkapan "Engkau merasa wujud adalah dosa yang tidak dapat dibandingkan dengan dosa yang lain" memperlihatkan dengan jelas keterkaitannya dengan pandangan ontologis yang dianut Syaikh Yusuf. Jika pada hakikatnya yang wujud secara hakiki hanyalah Tuhan, maka dalam pandangan ahli makrifat pengakuan wujud dengan sendirinya berarti mengakui adanya "saingan" dalam wujud Tuhan. Jika mengakui adanya "saingan" dalam wilayah teologis adalah dosa besar, maka mengakui adanya "saingan" pada wilayah ontologis juga merupakan dosa yang tidak ada bandingannya.

Di samping zikir, Syaikh Yusuf juga sangat menekankan kepada salik agar senantiasa menjaga kemuliaan akhlak sebagai bagian dari sikap mengikuti Nabi saw.. Kemulian akhlak, menurut Syaikh Yusuf, pada intinya adalah menebarkan kasih sayang kepada sesama. Oleh karena itu, melihat pentingnya arti kemuliaan akhlak dalam kehidupan tasawuf yang dijalani oleh salik, Syaikh Yusuf menegaskan bahwa hakikat tasawuf adalah kemuliaan akhlak itu sendiri. Bahkan, dengan mengutip pendapat Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani, Syaikh Yusuf melihat bahwa ketinggian maqam rohani hanya dapat dicapai dengan menerapkan akhlak yang mulia (SA, hlm. 123).

Bab IV
Naskah-Naskah Sirr Al-Asrār

Deskripsi Naskah

Berdasarkan hasil penelusuran pustaka dan penelusuran di lapangan, terdapat empat naskah yang mengandung teks SA: dua naskah tersimpan di Perpustakaan Nasional Jakarta, dan dua naskah lagi tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda. Naskah pernama dan kedua terdaftar dalam katalog van den Berg (1873: 91). Dalam naskah pertama, teks SA terletak di urutan ke-8 dari 21 teks yang terdapat dalam bundel naskah A 101, sedangkan dalam naskah kedua teks SA terletak di urutan ke-10 dari 27 teks yang terdapat dalam bundel naskah 108. Sementara itu, dalam katalog Voorhoeve (1957: 341), naskah yang mengandung teks SA terdafiar dengan kode Cod. Or. 5706 dan 7025. Dalam Cod. Or. 5706 teks SA terletak pada urutan ke-2 dari 3 teks yang ada, sedangkan dalam Cod. Or. 7025, teks SA terletak pada urutan ke-3 dari kumpulan teks yang semuanya ada 7 teks. Selanjutnya, agar lebih memudahkan dalam mendeskripsikan naskah, naskah A 101 disebut A; 108 disebut B; Cod.Or. 5706 disebut C; dan Cod. Or. 7025 disebut D.

Naskah A

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, A merupakan salah satu dari 21 teks yang terdapat dalam bundel naskah A 101. Secara keseluruhan, teks-teks yang terdapat dalam bundel naskah A 101 adalah sebagai berikut:

1. *an-Nafāah as-Sailāniyah*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
2. *Zubdat al-Asrār*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
3. *Qurrah al-'Ain*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
4. *Syuruṭ al-'A'rif al-Muḥaqqiq*, anonim.
5. *Tāj al-Asrār*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
6. *Tuḥfah al-Amr fī Faḍīlah aż-Żikr*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
7. *Maṭālib as-Sālikīn*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
8. *Sirr al-Asrār*, karangan Syaikh Yusuf Makassar
9. *Tuḥfah al-Abrār*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
10. *Kaifiyyah aż-Żikr*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
11. *al-Waṣiyyah al-Munjiyyah*, karangan Syaikh Yusuf Makasar.
12. *Tanbīhal-Māsyī ilāṬarīqi al-Qusyāsyī*karangan 'Abdurrauf as-Sinkili.
13. *Mir'ah al-Muḥaqqīqin*, anonim.
14. *Tartīb aż-Żikr*, anonim.
15. *al-Wajību al-Wujūb*, anonim.
16. *Ikhtiṣāṣ ż-Żikr*, anonim.

17. *Ma'na al-Wujūd*, anonim.
18. *Ma'na Lā Ilāha Illā Allāh*, anonim.
19. *'Isyrīna Ṣifah*, anonim.
20. *Ḥaqīqah ar-Rūḥ*, anonim.
21. *al-A'yan aṡ-Ṡābitah*, anonim.

Adapun A, judul *Sirr al-Asrār* terdapat pada halaman awal teks SA. Tidak terdapat kolofon. Nama pengarang juga tidak disebutkan. Di samping tersimpan di Perpustakaan Nasional Jakarta. A ini juga tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda dalam bentuk mikrofilm dengan kode F. Or. 13d (8) (Voorhoeve, 1957:341)

Naskah berukuran 22, 5 cm X 19 cm, sementara teks A berukuran 19, 5 X 13, 5 cm. Pias kanan berukuran 3, 9 cm; pias kiri 1, 5 cm; pias atas 1, 5 cm; dan pias bawah 1, 5 cm. Secara keseluruhan, naskah terdiri dari 193 halaman, sementara teks SA sendiri tebalnya 17 halaman; mulai halaman 85 sampai halaman 101. Setiap halaman terdiri dari 21 baris, kecuali halaman pertama yang terdiri dari 14 baris dan halaman akhir yang terdiri dari 3 baris. Jarak antarbaris 2, 5 cm. Penomoran halaman menggunakan angka Arab yang ditulis dengan menggunakan tinta berwarna merah. Di samping menggunakan penomoran halaman, di setiap halaman verso juga terdapat kata alihan (catch word).

Alas naskah A menggunakan kertas Eropa. Cap kertas berupa gambar terompet yang terdapat di tengah mahkota dengan cap kertas tandingan D & C BLAUW. Cap kertas dengan gambar seperti ini masuk dalam kategori Horn. Menurut Churchill (1935: 80), kertas Eropa seperti ini diproduksi di Negeri Belanda pada abad XVIII, tepatnya setelah 1717. Warna kertas putih kekuning-kuningan. Naskah dijilid dengan menggunakan kertas tebal berwarna coklat kehitam-hitaman.

Dalam setiap halaman A terdapat garis tebal (*chain-lines*) dengan posisi horizontal yang jarak antargarisnya adalah 2. 5 cm. Jarak antara garis tebal pertama dan keenam adalah 13. 4 cm. Adapun garis tipis (*laid lines*) ditemukan dalam posisi vertikal yang jumlahnya dalam 1 cm ada 10 buah. Di samping garis tebal dan garis tipis, dalam A juga terdapat garis panduan yang ditekan.

Teks SA dalam A ditulis dengan menggunakan bahasa dan aksara Arab tanpa harakat, sementara jenis khat yang digunakan adalah naskhi. Tinta yang digunakan berwarna hitam, sementara untuk rubrikasi digunakan tinta berwarna merah. Secara keseluruhan, kondisi naskah masih cukup baik. Tulisan tebal, rapi, dan jelas.

Teks berisi ajaran-ajaran tasawuf yang mencakup konsep *ma'iyyah* (kebersamaan Tuhan dengan alam), *Iḥāṭtah* (peliputan Tuhan atas alam), *qaḍā'* dan *qadar*, *zikir* dengan berbagai tingkatannya serta aspek-aspek

akhlak sufistik. Pembahasan tasawuf dalam teks ini diakhiri dengan penutup risalah yang dalam teksnya disebut secara eksplisit dengan *khātimat ar-risālah* yang berisi pesan-pesan moral. Teks dimulai dengan kalimat basmalah, hamdalah, shalawat nabi, dan penyebutan judul risalah. Setelah itu, dilanjutkan penjelasan pengarang mengenai hal-hal yang harus dilakukan oleh seorang salik (orang yang menempuh jalan rohani). Teks bagian akhir berisi penuturan pengarang mengenai selesainya penulisan teks SA dan doa.

Naskah B

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, B adalah salah satu dari 27 teks yang terdapat dalam bundel naskah A 108. Keseluruhan teks yang terdapat dalam bundel naskah 108 adalah sebagai berikut:

1. *Fatḥ ar-Raḥmān*, karangan Zakariyyā al-Anṣārī.
2. *Maṭla'u as-Sarā'ir wa aẓ-'awāhir*, anonim.
3. *Maṭālib as-Sālikīn*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
4. *Fatḥ Kaifiyyah aż-Żikr*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
5. *Barakah as-Sailāniyyah*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
6. *Fawā'ih al-Yūsufiyyah*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
7. *Kaifiyyah an-Nafyi wa al-Iṡbāt*, Syaikh Yusuf Makassar.
8. *Taḥṣīl al-'Inayah wa al-Hidāyah*, Syaikh Yusuf Makassar.
9. *Risalah Gāyati al-Ikhtiṣār wa Nihāyah al-Intiẓār*, anonim.
10. *Sirru al-Asrar*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
11. *Daqā'iq al-Asrār*, anonim.
12. *Bahjah at-Tanwīr*, anonim.
13. *Fass al-Ḥikmah al-Ilāhiyyah*, anonim.
14. *al-A'yān aṡ-Ṡābitah*, anonim.
15. *at-Tuḥfah al-Mursalah*, karangan Faḍlullāh al-Burhanfurī.
16. *Risālah al-Wuḍūi*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
17. *Ma'rifah at-Tauḥīd*, anonim.
18. *Muqaddimah al-Fawā'id*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
19. *Asrār aṣ-Ṣalāh fī Bayān Muqāranah an-Niyyah*, anonim.
20. *Baḥr al-Lahūt*, karangan 'Abdullah al-'Arif.
21. *al-Gauṡ al-A'ẓam*, anonim.
22. *Bayānullāh*, anonim.
23. *an-Nūr al-Hādī ilā Ṭarīqi ar-Rasyād*, anonim.
24. *Bidāyah al-Mubtadī*, anonim.
25. *Daf'u al-Balā'*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
26. Teks berbahasa Bugis; anonim.
27. *Zubdat al-Asrār*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.

Dalam B ini judul *Sirr al-Asrār* terdapat pada halaman awal teks SA. Nama pengarang disebutkan secara eksplisit dalam teks bagian akhir dan kolofon yang terdapat pada halaman akhir. Pada halaman pelindung terdapat informasi mengenai pemilik naskah, yakni Sultan Bone, Ahmad salil; Syams al-Millah wa ad-Din, sementara penyalinnya adalah Qadi Bone yang bernama Harfin.

Di samping tersimpan di Perpustakaan Nasional Jakarta, B ini juga tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda dalam bentuk mikrofilm dengan kode F. Or. 13b(10) (Voorhoeve, 1957: 341).

Naskah 108 berukuran 17 cm X 10, 8 cm, sementara teksnya berukuran 13, 6 X 7,6 cm. Pias kanan berukuran 2 cm; pias kiri 1, 4 cm; pias atas 0, 9 cm; dan pias bawah 1, 8 cm. Secara keseluruhan, naskah terdiri atas 576 halaman, sedangkan teks SA tebalnya 16 halaman; dimulai dari halaman 126 sampai halaman 142. Setiap halaman terdiri atas 17 baris, kecuali halaman pertama yang terdiri dari 16 baris dan halaman akhir yang terdiri dari 15 baris. Jarak antarbarisnya 2, 5 cm. Penomoran halaman menggunakan angka Arab. Dalam naskah ini ada dua penomoran: yang pertama menggunakan tinta berwarna biru, sedangkan yang kedua menggunakan pensil. Kemungkinan besar penomoran halaman ini tidak dilakukan oleh penyalin. Disamping menggunakan penomoran halaman, pada beberapa halaman juga terdapat kata alihan (*catch word*).

Alas naskah B menggunakan kertas Eropa dengan cap kertas berupa gambar terompet yang terletak di tengah mahkota. Cap kertas kertas dengan gambar seperti ini masuk dalam kategori Horn. Sama halnya dengan cap kertas yang terdapat pada A, menurut Churchill (1935: 80), cap kertas dengan jenis seperti ini juga diproduksi di Negeri Belanda pada abad XVIII. Warna kertas putih kekuning-kuningan. Naskah dijilid dengan menggunakan kertas tebal berwarna coklat.

Dalam setiap halaman B terdapat 4 garis tebal (*chainlines*) dengan posisi vertikal yang jarak antargarisnya adalah 2, 5 cm. Jarak antara garis tebal pertama dan keempat adalah 8 cm. Adapun garis tipis (*laidlines*) ditemukan dalam posisi horizontal yang jumlahnya dalam 1 cm ada 10 buah. Di samping garis tebal dan garis tipis, dalam B juga terdapat garis panduan yang ditekan.

Teks SA dalam B ditulis dengan menggunakan bahasa dan aksara Arab dengan harakat lengkap, namun cara pemberian harakat banyak yang tidak sesuai dengan kaidah gramatika bahasa Arab. Jenis khat yang digunakan adalah khat naskhi. Tinta yang digunakan berwarna hitam, sementara untuk rubrikasi digunakan tinta berwarna merah. Tulisan tebal dan jelas.

Secara umum, kondisi fisik naskah sudah buruk; beberapa halaman lepas dari jilidannya, banyak halaman berlubang, namun khusus untuk teks SA sendiri masih lengkap, dan dapat terbaca dengan baik.

Teks berisi ajaran-ajaran tasawuf. Sebagaimana A, secara garis besar B ini juga membicarakan konsep ma`iyyah, Ihatah, qada` dan qadar, dan z'ikir, namun dengan uraian yang lebih ringkas. Dalam B ini khatimatu ar-risalah juga tidak ada. Teks dimulai dengan basmalah, hamdalah, salawat nabi, dan penyebutan judul risalah. Setelah itu dilanjutkan penjelasan pengarang mengenai hal-hal yang harus dilakukan oleh seorang salik. Teks bagian akhir berisi penuturan pengarang mengenai selesainya penulisan teks SA dan doa. Pada halaman akhir ini terdapat kolofon yang menyebutkan secara eksplisit nama pengarang, yakni Syaikh Yusuf Makassar, sementara informasi mengenai selesainya penyalinan "tidak lengkap"; hanya disebutkan hari dan waktunya tanpa ada menyebutkan penanggalan, yakni hari Senin pada waktu asar. Berikut ini kutipan kolofon yang terdapat pada halaman akhir: "*Tammat hāżā al-kitāb al-musammā bisirri al-asrār ta'līfu asy-Syaikh Yūsuf raḥmatullāhi `alaihi yauma al-Isnaini waqta al-`aṣri bi `aunillāhi al-wahhābal-gafūr*."

Naskah C

Untuk deskripsi C, penulis tidak dapat melakukannya secara maksimal mengingat penulis mendapatkan naskah ini hanya dalam bentuk mikrofilm. Dengan demikian penulis tidak dapat memastikan ukuran naskah maupun ukuran teks, tebal naskah, bahan naskah, penjilidan, maupun kondisi fisik naskah.

Sebagaimana yang penulis kemukakan dalam inventarisasi naskah, teks SA dalam C ini terletak dalam urutan kedua dari kumpulan teks yang jumlahnya tiga teks. Ketiga teks yang terdapat dalam bundel naskah berkode Or. 5706 adalah sebagai berikut:

1. *Tuḥfah al-Amri*, karangan Syaikh
2. *Sirr al-Asrār*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
3. *Miftāḥ al-Falāḥ*, karangan Ibnu `Ata`illah as-Sakandari.

Judul *Sirr al-Asrār* terdapat pada halaman awal teks SA. Nama pengarang tidak disebutkan. C ini tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda dengan kode Or. 5706 (Voorhoeve, 1957: 341).

Teks SA dalam C terdiri atas 28 halaman. Setiap halaman terdiri dari 16 baris kecuali halaman akhir 12 baris. Penomoran halaman menggunakan angka Arab yang terletak di pias kiri bagian atas. Penomoran halaman berdasarkan folio dan dimulai dari angka 4.

Sekalipun penulis tidak bisa melihat langsung, diduga kuat alas naskah yang digunakan adalah kertas, sedangkan tinta yang digunakan berwarna hitam. Secara umum, teks ditulis dengan menggunakan bahasa dan aksara Arab tanpa harakat; hanya beberapa kata yang diberi harakat. Jenis khat yang digunakan adalah naskhi. Beberapa kata ada yang diberi penjelasan dengan menggunakan bahasa Arab, dan beberapa kata ada yang diberi terjemahan bahasa Jawa dengan menggunakan tulisan *pegon*.

Teks berisi ajaran tasawuf. Sama dengan A, ajaran tasawuf yang dibahas dalam C ini juga mencakup konsep *ma'iyyah, iḥāṭah, qaḍā'* dan *qadar*, *Zikir* dengan berbagai tingkatannya, serta aspek-aspek akhlak sufistik. Sama seperti A pada akhir pembahasan juga terdapat khatimatu ar-risalah dengan isi yang sama pula. Teks dimulai dengan basmalah, hamdalah, salawat nabi, dan penyebutan judul risalah. Setelah itu dilanjutkan penjelasan pengarang mengenai hal-hal yang harus dilakukan oleh seorang salik. Teks bagian akhir berisi penuturan pengarang mengenai selesainya penulisan teks ini dan doa. Pada halaman akhir terdapat kolofon selesainya penyalinan, namun tidak menyebutkan waktu dan tempat penyalinan. Pada halaman akhir setelah kolofon juga terpadat kutipan beberapa Hadis Nabi Muhammad saw. Berikut ini kutipan kolofon yang terdapat pada halaman akhir: "*Tamma kitābuhu 'Abdullah al-faqīr al-ḥaqīr al-muḥtāj ilā raḥmati maulāhu al-ganī al-karīm.*"

Penyebutan kata "*abdullah*" dalam kolofon tersebut, menurut hemat penulis, tidak cukup kuat untuk membuktikan bahwa penyalin naskah tersebut bernama Abdullah. Sebab, kolofon itu sendiri kalau diterjemahkan berarti: telah selesai [menulis] kitab hamba Allah yang fakir, hina, dan butuh akan kasih sayang Tuhannya Yang Maha kaya lagi Maha Pemurah. Dengan kata lain, kata "abdullah" dalam kolofon tersebut bisa juga menunjukkan identitas seseorang dalam pengertian yang umum, dalam hal ini sebagai hamba Allah. Di samping itu, penyebutan identitas penyalin dengan hanya menggunakan kata "hamba Allah" atau "hamba Tuhan" merupakan suatu hal yang umum dalam tradisi pernaskahan di Nusantara.

Naskah D

Sebagaimana yang penulis kemukakan dalam inventarisasi naskah, teks SA dalam D ini terletak dalam urutan ketiga dari kumpulan teks yang jumlahnya tujuh teks. Ketujuh teks yang terdapat dalam bundel naskah berkode Or. 5706 adalah sebagai berikut:

1. Teks tanpa judul dan anonim.
2. *Zubdat al-Asrār fī Taḥqīq Ba'ḍi Masyāribi al-Akhyār*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
3. *Sirr al-Asrār*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.
4. *Qurrat al-'Ain*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.

5. Teks tanpa judul dan anonim.
6. *Żikr Lā ilāha illāAllāh*, anonim.
7. *Kaifiyyah aż-Żikr*, karangan Syaikh Yusuf Makassar.

Sebagaimana C, penulis hanya mendapatkan D juga dalam bentuk mikrofilm, dengan demikian penulis juga tidak dapat mendeskripsikannya secara maksimal. Sekalipun demikian, khusus untuk ukuran dan bahan naskah, berdasarkan penelitian Nabilah Lubis (1992) terhadap karya Syaikh Yusuf yang lain yang satu bundel dengan teks SA, yakni *Zubdat al-Asrār fī Taḥqīq Ba'ḍi Masyāribi al-Akhyār*, D berukuran 12, 5 X 18, 5 cm, sedangkan bahan naskah yang digunakan adalah kertas Eropa tanpa cap air. Di samping itu, Nabilah Lubis juga menginformasikan bahwa D ini berasal dari koleksi C. Snouck Hurgronje (Lubis, 1996: 68).

Judul Sirru al-Asrar terdapat pada halaman awal. Nama pengarang tidak disebutkan. D ini tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda dengan kode Or. 7025 (Voorhoeve, 1957: 341).

Teks SA terdiri atas 37 halaman, tiap halaman terdiri dari 11 baris, kecuali halaman akhir yang terdiri 6 baris. Penomoran halaman menggunakan angka Arab yang terletak di pias kiri bagian atas dan dimulai dari angka 35. Sekalipun penulis tidak dapat melihat langsung, diduga kuat tinta yang digunakan berwarna hitam. Teks ditulis dengan menggunakan bahasa dan aksara Arab tanpa harakat, sementara khat yang digunakan berjenis naskhi.

Teks berisi ajaran tasawuf dengan cakupan materi yang sama dengan apa yang dikandung A dan C, namun khatimatu ar-risalah tidak ada. Teks dimulai dengan basmalah, hamdalah, salawat nabi, dan penyebutan judul risalah. Setelah itu dilanjutkan penjelasan pengarang mengenai hal-hal yang harus dilakukan oleh seorang salik. Teks bagian akhir berisi penuturan pengarang mengenai selesainya penulisan teks dan doa. Pada teks ini ini tidak ditemukan adanya kolofon. Nama pengarang juga tidak disebut.

Meskipun keempat naskah yang mengandung teks SA tidak mencantumkan penanggalan selesainya penulisan teks, namun dengan melihat isi teks dan penuturan Syaikh Yusuf sendiri dalam karyanya yang lain, umur teks dapat di perkirakan. Dalam teks *Zubdat al-Asrār fī Taḥqīq Ba'ḍi Masyāribi al-Akhyār*, setelah membicarakan konsep *ma'iyyah* dan *iḥāṭah*, Syaikh Yusuf mengatakan, "Saya telah menguraikan tentang hal ini walau secara global dalam salah satu risalah saya ..." (Lubis, 1996: 76). Kemudian pada halaman lain dari teks yang sama, setelah sedikit menyinggung persoalan *qaḍā'* dan *qadar*, Syaikh Yusuf juga mengatakan, "Saya telah menguraikan tentang hal ini dengan panjang lebar di sebagian risalah saya ..." (Lubis, 19996: 90).

f. Angka yang terletak di antara dua garis miring mengacu pada penomoran halaman naskah asli.

Tabel 1
Kesalahan baca atau tulis

	A	C	D	Bacaan Yang Benar
1	al-lażī	Liżawī /4/	Liżawī /35/	C dan D
2	fa`in qulta / 1/	fa`in qulta /4/	fa`in kunta /35/	A dan C
3	ah{ḍārun /2/	Aḥṣārun /5/	Aḥṣārun /36/	C dan D
4	al-ma`lūmi bihā /2/	al-ma`lūmi bihā /5/	al-ma`lūmi bihi /36/	D
5	amṡālun /2/	Imtiṡālun /4/	Amṡālun /36/	A dan D
6	an-nās /2/	an-nās /5/	Allāh /36/	A dan C
7	ma`a tafḍīli al-kalām	ma`a tafṣīli al-kalām /6/	ma`a tafṣīli al-kalām /37/	C dan D
8	al-lażī /5/	Liżī /8/	Liżī /39/	C dan D
9	al-iẓām /4/	al-iẓām /7/	al-a`ẓām /4/	A dan C
10	ẓawāhirihi /5/	ẓāhirihi /8/	Tidak ada	C
11	bit-tafḍīli /6/	bit-tafṣīli /8/	bit-tafṣīli /8/	C dan D
12	al-muqallid /6/	al-muqaddir /9/	al-muqaddir /41/	C dan D
13	lubban min lubābi al-futūḥāti al ilāhiyyati /6/	lubban min al bābi al-futūḥāti al ilāhiyyati /9/	min al bābi al-futūḥāti al ilāhiyyati /41/	A
14	at-ta`alluq /7/	al-muta`alliq /9/	al-muta`alliq /41/	C dan D
15	mutamarrūna /8/	mutamayyizūna /10/	mutamayyizūna /42/	C dan D
16	Fakamā annahu `alā ijtimā`i ar-rūḥi bil-jasadi tusammā al-insānu insānan /9/	Fakamā annahu `alā ijtimā`i ar-rūḥi bil-jasadi tasammā al-insānu insānan /11/	Fakamā annahu `alā ijtimā`i ar-rūḥi bil-jasadi yusammā al-insānu insānan /44/	D
17	Tusammāżālika /9/	yusammāżālika /11/	Tusammāżālika /44/	C
18	Aṭṭarīqatu al-muḥammadiyyatu al-musammā /9/	Aṭṭarīqatu al-muḥammadiyyatu al-musammātu /11/	Aṭṭarīqatu al-muḥammadiyyatu al-musammā /45/	C dan D
19	Wa tafṣīlihi /10/	Wa tafaṣṣuli /10/	Tidak ada	A
20	Fī al-kutubi al-manāṭiqati /11/	Fī al-kutubi al-manāṭiqati /11/	Tidak ada	Tidak ada
21	Min awwali al-amri ilāākhirihi /11/	Min al-awwali ilāākhirihi /12/	Min al-awwali al-amri ilāākhirihi /46/	A
22	Wa żālika *awwalun* /11/	Wa żālika *awwalun* /12/	Wa żālika *awwalun* /46/	C dan D
23	Fī mażmūmin wa jamī`i maḥmūdin /11/	Fī daf`i al-mażmūmi wa jam`i al-maḥmūdi /13/	Tidak ada	C
24	Atfahum /12/	Anfa`uhum /14/	Tidak ada	C
25	żālika `afwun /14/	żālika al-`afwu /15/	żālika al-`afwu /50/	C dan D

	A	C	D	Bacaan Yang Benar
26	Wa biżālika `alā Allāhi bi `azīzin /14/	Wa māżālika `alā Allāhi bi `azīzin /15/	Wa māżālika `alā Allāhi bi `azīzin /15/	C dan D
27	Min isyāratihi /14/	Min sya`nihi /15/	Min sya`nihi /51/	C dan D
28	Wa takhassara /15/	Wa taḥassara /16/	Wa taḥassara /51/	C dan D
29	Yalfaẓuhu /15/	Bilafẓihi /16/	Bilafẓihi /52/	C dan D
30	Syaikhan /15/	Syuḥḥan /16/	Tidak ada	C
31	Min aḥqari an-nāsi /16/	Min akhqari an-nāsi /16/	Tidak ada	A
32	Riwāyah /16/	Ru`yah /17/	Tidak ada	C
33	Aqdarun /16/	Qadrun /17/	Tidak ada	C
34	Kabīr /16/	Kasīr /17/	Kasīr /52/	C dan D

Tabel 2
Hilangnya Huruf, Kata, Atau Kalimat (Haplografi)

	A	C	D
1	Laisa kamiṣlihi syai`un /1/	Laisa kamiṣlihi syai`un /4/	Laisa kamiṣlihi|.....| /35/
2	Bimūjibi qaulihi ta`ālā ta`līman lanā, wa huwa ma`akum ainamā kuntum, al-āyah, wa bimūjibi qaulihi ṡallā Allāhu `alaihi wa sallama, afḍalu īmāni al-mar`i an ya`lama anna Allāha ma`ahu ḥaiṡu kāna /1/	Bimūjibi qaulihi ta`ālā ta`līman lanā, wa huwa ma`akum ainamā kuntum, al-āyah, wa bimūjibi qaulihi ṡallā Allāhu `alaihi wa sallama, afḍalu īmāni al-mar`i an ya`lama anna Allāha ma`ahu ḥaiṡu kāna /4/	Bimūjibi qaulihi ta`ālā..... afḍalu īmāni al-mar`ian ya`lama anna Allāha ma`ahu ḥaiṡu kāna /35/
3	Kaifa kānat ṣūrotu |.....| tilka al-iḥāṭati wa qad `asura fī qulūbinā fahmu żālika /2/	Kaifa kānat ṣūrotu tilka al-ma`iyyati wa tilka al-iḥāṭati wa qad `asura fī qulūbinā fahmu żālika /4/	Kaifa kānat ṣūrotu| tilka al-ma`iyyati wa tilka al-iḥāṭati wa qad `asura fahmu żālika fī qulūbinā /35/
4	Wa huwa subḥānahu wa ta`alā laisa kamiṡlihi |.....| wa in kāna huwa ta`ālā lahu kullu syai`un /2/	Wa huwa subḥānahu wa ta`alā laisa kamiṡlihi syai`un wa in kāna huwa ta`ālā lahu kullu syai`un /4/	Wa huwa subḥānahu wa ta`alā laisa kamiṡlihi syai`un wa in kāna huwa ta`ālā lahu kullu syai`un /35/
5	Wa naḥnu lanāḥudūdun wa jihātun wa aḥḍārun wa amṣālun wa asykālun /2/	Wa naḥnu lanāḥudūdun wa jihātun wa aḥṣārun |.....| wa asykālun /4/	Wa naḥnu lanā |.....| ḥudūdun wa jihātun wa aḥṣārun wa amṣālun wa asykālun /36/
6	Ma`a lawāzim |.....| /2/	Ma`a lawāzimihi /36/	Ma`a lawāzimihi /36/
7	fī i`tiqa |.....| di /2/	fī i`tiqādi /5/	fī i`tiqādi /36/
8	Min asygāli an-nabawiyyati /3/	Min |.....| asygāli an-nabawiyyati /6/	Min asygāli an-nabawiyyati /37/
9	Waqta żikri |.....| iyyāhā /4/	Waqta żikrihi iyyāhā /7/	Waqta żikrihi iyyāhā /38/
10	Ba`ḍa mur |.....| dihi /4/	Ba`ḍa murīdīhi /7/	Ba`ḍa murīdīhi /38/
11	Al-khālī |.....| al-gasyāwati	Al-khālī `ani al-gasyāwati	Al-khālī *`ani* al-gasyāwati

	/5/	/7/	/38/
12	Faqāla jabbār aṭ-ṭā'i hāzihi an-niyāḥa *hāżihi al-aśwāti* /6/	Faqāla jabbār aṭ-ṭā`i a tasma`u hāzihi an-niyāḥa /8/	Faqāla jabbār aṭ-ṭā`i a tasma`u hāzihi al-aṣwāti /40/
13	At- |.....| ta`alliq /7/	At-muta`alliq /9/	At-muta`alliq /41/
14	Wa lā yaṣbutu fīżālika wa |.....| yatakhallaṣu mihnu illā ahlu at-taḥqīqi /7/	Wa lā yaṣbutu fīżālika wa |.....| yatakhallaṣu mihnu illā ahlu at-taḥqīqi /9/	Wa lā yaṣbutu fīżālika wa |.....| yatakhallaṣu mihnu illā ahlu at-taḥqīqi /41/
15	Ya`taqidūna wa yarauna anna al-ḥarāma wa al-ḥalāla |.....| māḥarramahu asy-syar`u asy-syarīfu /8/	Ya`taqidūna wa yarauna anna al-ḥarāma wa al-ḥalāla ḥalālun wa al ḥarāmu māḥarramahu asy-syar`u asy-syarīfu /10/	Ya`taqidūna wa yarauna anna al-ḥarāma wa al-ḥalāla ḥalālun wa al ḥarāmu māḥarramahu asy-syar`u asy-syarīfu /43/
16	Illā bil-qaḍā'i |.....| lā bil-maqḍī bihi wa al-muqaddari bihi /8/	Illā bil-qaḍā'i wa al-qadari lā bil-maqḍī bihi wa al-muqaddari bihi /10/	Illā bil-qaḍā`i wa al-qadari lā bil-maqḍī bihi wa al-muqaddari `alaihi /43/
17	li-ittibā`i |.....| /9/	Lit-ittibā`ihi /10/	Tidak ada
18	śumma każālika aiḍan fī i'timādinā `alaihi ta'ālā fayanbagī an yakūna wāqi'an baina al-khaufi wa baina ar-rajā'i bima'nā annahu nakhāfuhu ta`ālāżāhiran wa najū minhu |.....| fī maqāmi al-khaufi. Wa qāla ba`ḍuhum yanbagī an yakūna fī hāżā al-maqāmi nakhāfuhu min Allāhi ta`ālā fī maqāmi al-khaufi wa narjū minhu fīmaqāmi al-khaufi wa narjū minhu fī maqāmi ar-rajā`i /10/	śumma każālika aiḍan fī i'timādinā 'alaihi ta'ālā fayanbagī an yakūna wāqi'an baina al-khaufi wa baina ar-rajā`i bima'nā annahu nakhāfuhu ta'ālāżāhiran wa najū minhu *bāṭinan* Wa bil-`aksi, wa nakhāfuhu aidan fī maqāmi ar-raja`i wa narjū minhu fī maqāmi al-khaufi. Wa qāla ba`ḍuhum yanbagī an yakūna fī hāżā al-maqāmi nakhāfuhu min Allāhi ta'ālā fī maqāmi al-khaufi wa narjū minhu fī maqāmi al-khaufi wa narjū minhu fī maqāmi ar-rajā`i /10/	śumma każālika aiḍan fī i`timādinā `alaihi ta'ālā fayanbagī an yakūna wāqi`an baina al-khaufi wa baina ar-rajā`i bima`nā annahu nakhāfuhu ta`ālāżāhiran wa najū minhu *bāṭinan* wa nakhāfuhu fī maqāmi ar-rajā`i wa narjū minhu fī maqāmi al-khaufi. /45/
19	Bi`afḍali al-ażkāri |.....| lā ilāha illā Allāhu /11/	Bi`afḍali al-ażkāri wa huwa żikru lā ilāha illā Allāhu /13/	Fa`afḍala al-ażkāri wa huwa żikru lā ilāha illā Allāhu /47/
20	An-yażkura |.....| al-mujarrad /12/	An-yażkura biżżikri al-mujarradi /13/	An-yażkura biżżikri al-mujarradi /47/
21	fal kullu fī khairin wa al kullu mūjibun ilā as-sa'ādati al-abadiyyati lakin qāla il-imāmu ḥujjatu al-islāmu abūḤamid al-Gazālī	fal kullu fī khairin wa al kullu mūjibun ilā as-sa'ādati al-abadiyyati lakin qāla il-imāmu ḥujjatu al-islāmu abūḤamid al-Gazālī quddisa sirruhu fī kitābihi	fal kullu fī khairin |.....| fafham żālika in kunta żā fahmin /47/

	quddisa sirruhu fī kitābihi misykāti al-anwāri fī at-taśawwufi lā ilāha illā Allāhu żikru al-mubtadī wa Allāhu Allāhu żikru al-mutassiṭi wa huwa huwa żikri al-muntahī intahā qul kullun ya`malu `alā syakīlatihi bal al-insānu `alā nafsihi baṣīratin wa an laisa lil-insāni illā mā sa`ā fafham żālika in kunta żālika in kunta żā fahmin /12/	misykāti al-anwāri fī at-taśawwufi lā ilāha illā Allāhu żikru al-mubtadī wa Allāhu Allāhu żikru al-mutassiṭi wa huwa huwa żikri al-muntahī intahā qul kullun ya`malu `alā syakīlatihi bal al-insānu `alā nafsihi baṣīratin wa an laisa lil-insāni illā mā sa`ā fafham żālika in kunta żālika in kunta żā fahmin /13/	
22	li`anna |.....| al-istisgrāqa fī |.....| żikri hunā /12/	li`anna al-istisgrāqa fī ażżikri hunā /12/	li`anna |.....| istisgrāqa fī ażżikri hunā /47/
23	At-taśawwuf kulluhu khuluqun, at-taśawwuf ḥusnu al-khuluq /13/	At-taśawwuf kulluhu khuluqun, at-taśa |.....| fu ḥusnu al-khuluq /14/	At-taśawwuf kulluhu khuluqun, at-taśawwuf ḥusnun |.....| /48/
24	Kamā qāla al-imāmu /14/	Kamā qāla al-imāmu /15/	Kamā |.....| la al-imāmu /50/
25	Min majlisihi marratan |.....| /15/	Min majlisihi marratan ba`da marratin /16/	Min majlisihi marratan ba`da marratin /51/
26	Wa ju`ila jamī`u śawābi `ibādati hāżā ar-rajuli aṣ-ṣāliḥi al-`ābidi ṭūla `umrihi lahu ṣumma *lahu* ba`da ayyāmin /15/	Wa ju`ila jamī`u śawābi `ibādati hāżā ar-rajuli aṣ-ṣāliḥi al-`ābidi |.....| ṭūla `umrihi ṣumma ba`da ba`da ayyāmin /16/	Wa ju'ila jamī'u śawābi `ibādati hāżā ar-rajuli aṣ-ṣāliḥi al-'ābidi ṭūla `umrihi lahu ṣumma *lahu* ba`da ayyāmin /51/
27	Fī azali al-azali `alaihi /15/	Fī |.....| azali `alaihi /16/	Fī azali al-azali 'alaihi /52/
28	Wa in lam ya`mal bi `ilmi |.....| /15/	Wa in lam ya`mal bi `ilmihi /17/	Tidak ada
29	Khātimatu ar-risālati. hāżihi waṣiyyatun al-hāmmiyyati bifaḍillāhi wa mannihi ta`ālā iyyāhu Hāżā. użkur Allāha kaśīran ḥattā qīla laka majnūnun bisababi kaṣrati żikrika iyyāhu ta`ālā. walā ta `tariḍ `alaihi `alā kulli waḥidin ḥaiśumā `amala wa fa`ala bimūjibi qaulihi ṣallāAllāhu `alaihi wa sallama: iża ra`aita syaikhan muṭṭā `an wa hawān muttaba`an walya`mal kullu żī ra`yin bira`yihi. Fa`alaika biḥuwaiṣi nafsika wa da`	Khātimatu ar-risālati. hāżihi waṣiyyatun al-hāmmiyyati bifaḍillāhi wa mannihi ta `ālā iyyāhu. Hāżā. użkur Allāha kaśīran ḥattā qīla laka majnūnun bisababi kaṣrati żikrika iyyāhu ta `ālā, walā ta `tariḍ `alaihi `alā kulli waḥidin ḥaiśumā `amala wa fa`ala bimūjibi qaulihi ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama: iża ra`aita syukhkhan muṭā `an wa hawān muttaba`an walya`mal kullu żī ra`yin bira`yihi. Fa`alaika biḥuwaiṣi nafsika wa da` al-umūra al-āmmata, wa	

	al-umūra al-āmmata, wa qaulihi ṣallā Allāhu `alaihiwa sallama, (saya`tiyanna `alaikum zamānun khairukum fī lam ya `mur bima`rūfin wa lam yanhā `an munkarin) wa bi mūjibi qauliih ta`ālā, [Yā ayyuhā al-lażīna āmanū `alaikum anfusakum lā yaḍurrukum ma ḍalla iżā ihtadaitum] Wa tawāḍa`, yā akhī, lillāhi ta`ālā bimūjibi qaulihi ṣallā Allāhu `alaihiwa sallama, [man tawāḍa`a Allaha rafa`ahu Allāhu]. Wa ḥaqīqatu at-tawāḍu`i huwa riwāyatu nafsi al-`abdi annahu min aḥqari an-nāsi wa aqallihim ṭā `atan wa adkhalihim taqṣīran au adnāhum rutbatan `indallāhi ta`ālā wa akṡarihim gaflatan wa akbarihim żanban. Wujūduka żanbun lā yuqāsu bihi żanbun wa tarā anna żunuba wa tarā anna żunuba gairika aḥsanu min `ibādatika, fa`inna Allāha ta`ālā qad qāla, [ Inna Allāha ta`ālā lā yagfiru an yusraka bihi wa yagfiru mā dūna żālika liman yasyā`u], wa qāla, [ Lā taqnaṭū min raḥmatillāhi innahu yagfiru aż-żunāba jamī`an, innahu huwa al-gafūru ar-raḥīmu}]. Famin aina wa araita anta ḥāsya wa kalān, inna Allāha yaqbalu minka ṭā `ataka wa `ibādataka; wa żunūbu gairika lā yagfiruhāḥāsyā wa kalā, wa lā tanżur `āliman bi`aini an-naqṣi wa at-taḥqīri wa in lam ya `mal bi `ilmin, fa `inna al-	qaulihi ṣallā Allāhu `alaihiwa sallama. (saya`tiyanna `alaikum zamānun khairukum fī lam ya `mur bima`rūfin wa lam yanhā `an munkarin) wa bi mūjibi qauliih ta`ālā, [Yā ayyuhā al-lażīna āmanū `alaikum anfusakum lā yaḍurrukum ma ḍalla iżā ihtadaitum] Wa tawāḍa`, yā akhī, lillāhi ta`ālā bimūjibi qaulihi ṣallā Allāhu `alaihiwa sallama, [man tawāḍa`a Allaha rafa`ahu Allāhu]. Wa ḥaqīqatu at-tawāḍu`i huwa ru`yatu nafsi al-`abdi annahu min aḥqari an-nāsi wa aqallihim ṭā `atan wa adkhalihim taqṣīran au adnāhum rutbatan `indallāhi ta`ālā wa akṡarihim gaflatan wa akbarihim żanban. Wujūduka żanbun lā yuqāsu bihi żanbun wa tarā anna żunuba wa tarā anna żunuba gairika aḥsanu min `ibādatika, fa'inna Allāha ta`ālā qad qāla, [ Inna Allāha ta`ālā lā yagfiru an yusraka bihi wa yagfiru mā dūna żālika liman yasyā`u], wa qāla, [ Lā taqnaṭū min raḥmatillāhi innahu yagfiru aż-żunāba jamī`an, innahu huwa al-gafūru ar-raḥīmu}]. Famin aina wa daraita anta Allāha yaqbalu minka ṭā `ataka wa `ibādataka; wa żunūbu gairika lā yagfiruhāḥāsyā wa kalā, wa lā tanżur `āliman bi`aini an-naqṣi wa at-taḥqīri wa in lam ya `mal bi `ilmin, fa `inna al- `ālima aqadrun aẓīmun `inda Allahi ta `ālā yauma al-qiyāmati. Hākażā qāla asy-syaikhu al-imam Muḥyī ad-Dīni ibnu `Arabī, quddisa	

	`ālima aqdaru aẓīmin `inda Allahi ta `ālā yauma al-qiyāmati. Hākażā qāla asy-syaikhu al-imam Muḥyī ad-Dīni ibnu `Arabī. quddisa sirruhu. Wa lā taḥqiranna fasiqan bifisqihi li`anna `afwallāhi ta`ālā ausa`u min żālika. wa ḥassin aẓ-ẓanna bin-nāsi yu`addī ilāḥusni aẓ-ẓanni billāhi ta`ālā. wa ḥusni aẓ-ẓanni billāhi ta`ālā: min a`ẓami al-wājibāti `alā al-`abdi wa anjā min `ażābi Allāhi ta`ālā yauma al-qiyāmati bi mūjibi qaulihi ta`ālā fī al-ḥadīsi al-qudsī. (Anā `inda ẓanni `abdī bī. falyaẓunna mā syā`a). Fayakfīka hażā min al-waṣāyā in kunta żā `aqlin wa Salīma aṭ-ṭab`i. Wallāhu a`lamu biṣ-ṣawābi wa ilaihi al-marji`u wa al-ma`ābu. wallāhu a`lamu. /15-16/	sirruhu. Wa lā taḥqiranna fasiqan bifisqihi li `anna `afwallāhi ta `ālā ausa `u min żālika. wa ḥassin aẓ-ẓanna bin-nāsi yu`addī ilāḥusni aẓ-ẓanni billāhi ta `ālā. wa ḥusni aẓ-ẓanni billāhi ta `ālā. min a `ẓami al-wājibāti `alā al-`abdi wa anjā min `ażābi Allāhi ta `ālā yauma al-qiyāmati bi mūjibi qaulihi ta `ālā fī al-ḥadīsi al-qudsī. (Anā `inda ẓanni `abdī bī. falyaẓunna mā syā`a). Fayakfīka hażā min al-waṣāyā in kunta żā `aqlin wa Salīma aṭ-ṭab`i. Wallāhu a`lamu biṣ-ṣawābi wa ilaihi al-marji`u wa al-ma`ābu. wallāhu a`lamu. /16-17/	

Tabel 3

Pengulangan (ditografi)

<table>
<tr><th></th><th>A</th><th>C</th><th>D</th></tr>
<tr><td>1</td><td>Wa in kāna huwa ta`ālā lahu kullu sya`iun /2/</td><td>Wa in kāna huwa ta`ālā lahu kullu sya`iun /4/</td><td>Wa in kāna huwa lahu kullu syai'in ||Wa kāna huwa lahu kullu sya'iun|| /35/</td></tr>
<tr><td>2</td><td>Yakūnu in syā`a Allāhu ta`ālā ||yakūnu|| taqrīban lifahmika /2/</td><td>Yakūnu in syā`a Allāhu ta`ālā ||yakūnu|| taqrīban lifahmika /5/</td><td>Yakūnu taqrīban lifahmika in syā'a Allāhu ta`ālā taqrīban /37/</td></tr>
<tr><td>3</td><td>As-sāliki aṣ-ṣadīqi ||as-sāliki|| fī slūkihi /3/</td><td>As-sāliki aṣ-ṣadīqi ||as-sāliki|| fī slūkihi /6/</td><td>lā budda laka fī ibtidā'i sulūkika /38/</td></tr>
<tr><td>4</td><td>hāhunā /4/</td><td>hāhunā ||hunā|| /7/</td><td>hāhunā /38/</td></tr>
<tr><td>5</td><td>Ma `a kaṣrati żikri Allāhi || Allāhi || /11/</td><td>Ma `a kaṣrati żikri Allāhi || Allāhi || /12/</td><td>Ma `a kaṣrati żikri Allāhi /46/</td></tr>
<tr><td>6</td><td>Min afsaqi an-nāsi /15/</td><td>Min ||min|| afsaqi an-nāsi /16/</td><td>Min afsaqi an-nāsi /51/</td></tr>
<tr><td>7</td><td>Lahu ṣumma ||lahu|| ba`da Ayyāmin /15/</td><td>...... ṣumma ba`da Ayyāmin /16/</td><td>ṣumma ba'da Ayyāmin /51/</td></tr>
</table>

Tabel 4

Penambahan kata

	A	B	C
1	Wa takhaṭṭara fī al-bāli /2/	Wa takhaṭṭara //biha// fī al-bāli /4/	au takhaṭṭara fī al-bāli /36/
2	śumma la`alla Allāha ta`āla yakūnu bisababi mulāzamatika lihāżaini asy-syuglaini ma `a i`tiqādin ṣaḥīḥin fīḥaqqihi ta`ālā bihi razaqaka `ilma al-yaqīni śumma `ainahu śumma ḥaqqahu śumma ḥaqīqatahu /3/	śumma la`alla Allāha ta`āla yakūnu bisababi mulāzamatika lihāżaini asy-syuglaini ma `a i`tiqādin ṣaḥīḥin fīḥaqqihi ta`ālā bihi razaqaka `ilma al-yaqīni śumma `ainahu śumma ḥaqqahu śumma ḥaqīqatahu /3/	śumma la`alla Allāha ta`āla yakūnu bisababi mulāzamatika lihāżaini asy-syuglaini ma `a i`tiqādin ṣaḥīḥin yarzuquka // al-Ḥaqqu subḥānahu wa ta `ālā // `ilma al-yaqīni śumma `ainahu śumma ḥaqqahu śumma ḥaqīqatahu /37/
3	Bi `tibāri asy-syar'ī asy-syarīfi al-lażī huwa śūratu al-ḥaqīqatu /7/	Bi `tibāri asy-syar`ī asy-syarīfi al-lażī huwa *asy-syarī `atu al-muẓharotu al-latī hiya*ṣūratu al-ḥaqīqatu /9/	Bi `tibāri asy-syar`ī asy-syarīfi al-lażī huwa śūratu al-ḥaqīqatu /37/
4	Li`anna muṭlaqa at-tanzīhi yu`addī ilā at-tafrīti /10/	Li`anna muṭlaqa at-tanzīhi yu`addī ilā at-tafrīti /11/	Li`anna // fī maqām // muṭlaqi at-tanzīhi yu`addī ilā at-tafrīti /45/
5	`alā //faḍlihi Allāhi// rabbihi /15/	`alā faḍli rabbihi /16/	`alā faḍli rabbihi /52/

Tabel 5

Urutan kata

	A	C	D
1	śummma zamānin *ba'da* /15/	śummma *ba'da* zamānin /16/	śummma *ba'da* zamānin /51/
2	Famin aina wa araita *anta ḥasya wa kallā anna Allāha* yaqbalu minka /16/	Famin aina daraita *anta Allāh anna* yaqbalu minka /17/	Tidak ada

Tabel 6

Pilihan Kata

	A	C	D
1	Wa aś-śalātu `alā*muḥammadin* /1/	Wa aś-śalātu `alā*muḥammadin* /4/	Wa aś-śalātu `alā*sayyidināmuḥammadin* /35/
2	Wa ṣalla Allāhu `alā*sayyidinā* muḥammadin *al-lażī laisa* lahu fa`iun /1/	Wa ṣalla Allāhu `alā*sayyidinā* muḥammadin *al-lażī laisa* lahu fa`iun /4/	Wa ṣalla Allāhu `alā*maulānā* muḥammadin *mā* lahu fa`iun /35/

3	I `lam yā akhī*fī Allāhi wa rafīqī ilā Allāhi* /1/	I `lam yā akhī*fī Allāhi wa rafīqī ilā Allāhi* /4/	I `lam yā akhī as `adaka *Allāhu ta'ālā wa iyyānā* /35/
4	Wa qad `asura *fī qulūbinā fahmu żālika* /2/	Wa qad `asura *fī qulūbinā fahmu żālika* /5/	Wa qad `asura *fahmu żālika fī qulūbinā* /35/
5	Gaira anna *al-ma'rifata tilka* wājibun /2/	Gaira anna *al-ma'rifata tilka* wājibun /5/	Gaira anna *al-ma'rifata zālika* wājibun /36/
6	Fī i`tiqādi mażhabi ahli *al-ḥulūli wa al-ittiḥādi* /2/	Fī i`tiqādi mażhabi ahli *al-ḥulūli wa al-ilḥādi* /5/	Fī i`tiqādi mażhabi ahli *al-ḥulūliyyati wa al-ittiḥādi* /36/
7	Fayakfīka hāżā*syarafan in kunta ṣādiqan fiṭarīqika* /3/	Fayakfīka hāżā*syarafan in kunta ṣādiqan fiṭarīqika* /5/	Fayakfīka hāżā yā akhī*in kunta sālikan fī liṭ-ṭarīqi* /37/
8	Wa lā yatakhallaśu min *hāżihi al-warṭati ad-dahiyyati illā ahlu al-`ināyāti asy-syāmilati `alaihim* /2/	Wa lā yatakhallaśu min *hāżihi al-warṭati ad-dahiyyati illā ahlu al-`ināyāti asy-syāmilati `alaihim* /5/	Wa lā yatakhallaśu min żālika illā ahlu al-`ināyāti *al-maḥfūẓūna min jānibi al-Ḥaqqi subḥānahu* /37/
9	Fī al-qurāni *al-`aẓīmi* /3/	Fī al-qurāni *al-`aẓīmi* /6/	Fī al-qurāni *al-karīmi* /37/
10	Wa kāna *awwalumā yanbagī* lil- `abdi al-mutajarridi as-sāliki al-almubtadī `an yażkura biżikri lā ilāha illā Allāhu li `annahā hiya afḍalu al-ażkāri binaṣṣi al-ḥadīsi an-nabawī wa yakūnu fī kulli yaumin wa lailatin naḥwu `asyrati *al-ālāfi* marratin /4/	Wa kāna *awwalumā yanbagī* lil- `abdi al-mutajarridi as-sāliki al-almubtadī `an yażkura biżikri lā ilāha illā Allāhu li `annahā hiya afḍalu al-ażkāri binaṣṣi al-ḥadīsi an-nabawī wa yakūnu fī kulli yaumin wa lailatin naḥwu `asyrati *al-ālāfi* marratin /6-7/	fakāna *aqallumā*yanbagī lil- `abdi al-mutajarridi as-sāliki al-almubtadī `an yażkura żikra lā ilāha illā Allāhu fī kulli yaumin wa lailatin *iżā kāna ṣādiqan fī sulūkihi wa ṭalabihi `asyratu ālāfi marratin* /38/
11	Wa żālika anna ba`da masyāyikhi aṭ-ṭuruqi quddisa sirruhu alzama `alā ba`ḍi murīdīhi *ba'da mā laqqanahu aż-żikra* /4/	Wa żālika anna ba'da masyāyikhi aṭ-ṭuruqi quddisa sirruhu alzama `alā ba`ḍi murīdīhi *ba'da mā laqqanahu aż-żikra* /7/	Wa żālika anna ba'da masyāyikhi aṭ-ṭuruqi quddisa sirruhu alzama `alā ba`ḍi murīdīhi *ba'da talqīnihi liż- żikrli* /38/
12	Ahli *aḍ-ḍalāli* /7/	Ahli *aḍ-ḍalāli* /10/	Ahli *aḍ-ḍalālati* /42/
13	Wa ahlu al-ḥaqqi fī mażhabihim aiḍan *annahum* ya`taqidūna /8/	Wa ahlu al-ḥaqqi fī mażhabihim aiḍan *annahum* ya`taqidūna /10/	Wa ahlu al-ḥaqqi fī mażhabihim aiḍan ya`taqidūna /42/
14	śumma lammā kāna ahlu al-ḥaqqi *lā yardauna illā* bil-qaḍā`i al-ilāhī wa at-taqdīri ar-rabbānī /8/	śumma lammā kāna ahlu al-ḥaqqi *lā yardauna illā* bil-qaḍā`i al-ilāhī wa at-taqdīri ar-rabbānī /10/	śumma lammā kāna ahlu al-ḥaqqi *rāḍīna* bil-qaḍā`i al-ilāhī wa at-taqdīri ar-rabbānī /43/
15	*Wa huwa* al-ḥukmu al-mubramu /8/	*Wa huwa* al-ḥukmu al-mubramu /10/	*Wa żālika huwa* al-ḥukmu al-mubramu /43/
16	Fal-māsyī `alāżālika aṭ-ṭarīqi yakūnu min ahli as-salāmati wa al-kamāli bi `ināyati al-maliki ai-	Fal-māsyī `alāżālika aṭ-ṭarīqi yakūnu min ahli as-salāmati wa al-kamāli bi `ināyati al-maliki ai-	Fal-māsyī `alāżālika aṭ-ṭarīqi yakūnu min ahli as-salāmati wa al-kamāli bi `ināyati al-maliki ai-

	wahhābi *lit-tibā 'ihi lahu ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama , faṣāra biżālika min al-muḥibbīna bi 'tibārin, wa al-maḥbūbīna bi'tibārin . wa biżālika aiḍan yaṣilu al-'abdu at-tābi'u li ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama ilā as-sa 'ādati al-kubrā wa al-martabati al-qaṣwā*/9/	wahhābi *lit-tibā 'ihi lahu ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama , faṣāra biżālika min al-muḥibbīna bi 'tibārin, wa al-maḥbūbīna bi'tibārin . wa biżālika aiḍan yaṣilu al-'abdu at-tābi'u li ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama ilā as-sa 'ādati al-kubrā wa al-martabati al-qaṣwā*/11/	wahhābi *wa faḍlihi, faṣāra biżālika min al-muḥibbīna bi 'tibārin, wa al-maḥbūbīna bi'tibārin . bisababi ittibā'ihi lahu ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama. Wa biżālika yaṣiru al-'abdu at-tābi'u li ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama min ahli as-sa 'ādati al-kubrāṣāḥibi al-martabati al-qaṣwā*/44/
17	*śumma* laisa at-tābi'u lahu śalla Allāhu 'alaihi wa sallama 'alā al-ḥaqīqati illā ar-rajulu al-lażī kāna *muqayyadanbisy-syarī'ati fiẓahīrihi mu mu'ayyadan bil-ḥaqīqati fī bāṭinihi* /9/	*śumma* laisa at-tābi'u lahu śalla Allāhu 'alaihi wa sallama 'alā al-ḥaqīqati illā ar-rajulu al-lażī kāna *muqayyadanbisy-syarī'ati fiẓahīrihi mu mu'ayyadan bil-ḥaqīqati fī bāṭinihi* /11/	*falaisa* at-tābi'u lahu śalla Allāhu 'alaihi wa sallama 'alā al-ḥaqīqati illā ar-rajulu al-lażī kāna *bisy-syarī 'ati fiẓahīrihi muqayyadanbil-ḥaqīqatifī bāṭinihi mu'ayyadan* /44/
18	Al-amru al-lażi lā yaṣīlu ilā*al-ḥudūdi* /10/	Al-amru al-lażi lā yaṣīlu ilā*al-ḥudūdi* /11/	Al-amru al-lażi lā yaṣīlu ilā*ḥudūdihi* /45/
19	śumma *al-'abdu al-'ārifu aż-żākiru al-mażkūru immā an yażkura bi 'afḍali al-ażkāri, wa huwa lā ilāha illā Allāhu, binaṣṣi al-ḥadīsi an-nabawī fiżālika, wa immā an yażkura biż-żikri al-mujarradi, wa huwa żikru Allāh, Allāh, binaṣṣi żāhiri manṭūqi al-āyāti al-karīmati al-mużkūrāti qabla hāżā, fa'lam żālika. fal-kullu fī khairin* /11-12/	śumma *al-'abdu al-'ārifu aż-żākiru al-mażkūru immā an yażkura bi 'afḍali al-ażkāri, wa huwa lā ilāha illā Allāhu, binaṣṣi al-ḥadīsi an-nabawī fiżālika, wa immā an yażkura biż-żikri al-mujarradi, wa huwa żikru Allāh, Allāh, binaṣṣi żāhiri manṭūqi al-āyāti al-karīmati al-mużkūrāti qabla hāżā. fa'lam żālika. fal-kullu fī khairin* /13	fal-*'abdu aż-żākiru immā an yażkura fa 'afḍal al-ażkāri, wa huwa żikru lā ilāha illā Allāhu bimūjabi qaulihi ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama, [afḍalu aż-żikri lā ilāha illā Allāhu]. wa qaulihi aiḍan ṣallā Allāhu 'alaihi. {afḍalu mā qultu anā wa an-nabiyyīna min qablī qaulu lā ilāha illā Allāhu] au an yażkura al-'abdu biż-żikri al-mujarradi al-khāliṣi, wa huwa żikri Allāh, Allāh bimūjabi manṭūqi al-āyāti al-karīmati al-mużkūrāti biqaulihi, [użkurū Allāha żikran kaśīran], al-āyah, wa qaulihi, [fażkurū Allāha qiyāman wa qu'ūdan wa 'alā junūbikum], al-āyah, wa qaulihi, [qul Allāhu śumma żarhum fiḥaudi?him yal'abūna]. Fal-kullu fī khairin* /47/
20	Wa *immā* an yażkura /11/	Wa *immā* an yażkura /13/	*au* an yażkura /47/

21	*Fa'khbirūnī* bi 'aṭā'in minkum /13/	*Fajburūnī*bi 'aṭā'in minkum /14/	*Fajburūnī*bi 'aṭā'in minkum /49/
22	Min jihati anna rabahu al-qābila *lit-taubati* yuḥibbu at-tawwāba /14/	Min jihati anna rabahu al-qābila *lit-taubati* yuḥibbu at-tawwāba /15/	Min jihati anna rabahu al-qābila *lit-taubi* yuḥibbu at-tawwāba /50/
23	*Fayataqarabu* ilāhāżā ar-rajuli /15/	*Fayataqarabu* ilāhāżā ar-rajuli /16/	*Fayaqrubu* ilāhāżā ar-rajuli /51/
24	Famin aina *wa araita* anta/16/	Famin aina *daraita* anta/17/	Tidak ada
25	Wa 'alā jamī 'i al-anbiyā'i wa al-auliyā'i wa aṣ-ṣulaḥā'i. *wa al-'ārifīna, wa umma kullin ajma 'īna, amīn, āmīn, yā rabba al-'ālamīna* /17/	Wa 'alā jamī 'i al-anbiyā'i wa al-auliyā'i wa aṣ-ṣulaḥā'i, *wa al-'ārifīna, āmīn, yā rabba al-'ālamīna, āmīn* /17/	Wa 'alā jamī 'i al-anbiyā'i wa al-auliyā'i wa aṣ-ṣulaḥā'i, *wa al-'ārifīna, wa umma kullin ajma 'īna, āmīn, yā rabba al-'ālamīna* /52/

Kesimpulan Perbandingan

Dari perbandingan yang tampak pada tabel-tabel di atas, tampak bahwa ketiga teks A, C, dan D sama-sama memiliki sejumlah penyimpangan yang mencakup kesalahan tulis, hilangnya huruf, kata, atau bahkan kalimat, penambahan kata, dan pengulangan kata. Perbedaan yang ada di antara teks-teks tersebut terletak pada tempat dan frekuensinya.

Teks A adalah teks yang paling banyak mengandung penyimpangan bacaan yang bersifat salah tulis, sedangkan teks C adalah yang paling sedikit. Dalam hal yang sifatnya tambahan, baik yang berupa pengulangan ataupun tidak, teks D lebih sedikit dibanding teks A dan C. Khusus untuk penyimpangan yang sifatnya berupa hilangnya huruf, kata, atau bahkan kalimat, teks D tampak paling mencolok karena banyak bagian teksnya yang terlampaui atau hilang. Adapun teks A, sekalipun secara kuantitatif juga banyak mengandung penyimpangan akibat hilangnya beberapa huruf atau kata, tetapi tidak sampai menghilangkan bagian teks dalam jumlah yang besar. Dibandingkan dengan teks A dan D, jumlah penyimpangan seperti itu dalam teks C jauh lebih sedikit..

Dalam perbandingan yang masuk dalam kategori pilihan kata, seperti yang terlihat dalam tabel, teks A dan C banyak memperlihatkan kesamaan berhadapan dengan teks D; perbedaan pilihan kata di antara keduanya hanya terdapat pada tiga tempat. Kesamaan di antara teks A dan C dalam hal pilihan kata dan kalimat seperti itu sejalan dengan kesamaan di antara keduanya dalam hal cakupan materi dan rinciannya yang terkandung dalam kedua teks tersebut.

Dari perbandingan bacaan di atas, tampak bahwa secara umum teks C paling sedikit mengandung penyimpangan dibanding teks A dan D. Berdasarkan kualitas bacaan seperti ini, maka penulis memilih teks C sebagai dasar edisi. Pemilihan teks C sebagai dasar edisi ini juga ditunjang

oleh cakupan materinya. Dengan demikian, di samping dipilih sebagai dasar edisi, teks C juga dipilih sebagai dasar penelitian.

Pengantar

Perbandingan yang sudah diterapkan terhadap naskah-naskah yang mengandung teks SA menghasilkan kesimpulan bahwa C dipilih sebagai dasar edisi. Sesuai dengan salah satu tujuan pokok penelitian ini adalah untuk menyajikan suntingan teks yang dapat dengan mudah dibaca dan dimengerti agar dapat dimanfaatkan oleh pembaca yang lebih luas, maka teks C disunting dengan mengadakan perbaikan bacaan, selain itu juga dilengkapi dengan terjemahannya. Untuk selanjutnya, penyebutan teks dalam bahasan ini mengacu pada teks C.

4. 2 Transliterasi dan Penerjemahan

4. 2. 1 Pertanggungjawaban Transliterasi

Teks yang disunting ini ditulis dengan menggunakan bahasa dan aksara Arab tanpa harakat yang hanya dapat dibaca dan dipahami oleh kalangan yang benar-benar menguasai bahasa Arab. Oleh karena itu, agar dapat lebih membantu kalangan pembaca yang lebih luas, maka tulisan pada teks dialihsarakan ke aksara Latin. Di samping alih aksara, transliterasi ini juga disertai pemberian tanda baca dan pembagian paragraf.

Sebagai pertanggungjawababan, berkut ini adalah beberapa pedoman yang dipakai dalam transliterasi:

a. Pembagian paragraf berdasarkan kesatuan ide.
b. Perbaikan bacaan dilakukan terhadap bacaan yang menyimpang; dalam hal ini perbaikan didasarkan pada varian bacaan dari teks pendukung, pertimbangan kaidah bahasa Arab, dan konteks kalimat.
c. Tanda-tanda yang digunakan dalam transliterasi adalah sebagai berikut:
   { } : Untuk menandai kutipan ayat Alquran.
   ( ) : Untuk menandai kutipan hadis.
   <> : Untuk bacaan yang perlu diperbaiki.
   [ ] : Untuk menandai bacaan yang ditambahkan.
   I I : Untuk menandai bacaan yang sebaiknya tidak dibaca.
d. Angka yang terletak di antara garis miring /. . ./ menandai menandai penomoron halaman naskah asli.

Adapun untuk pedoman alih aksara, penulis menggunakan pedoman transliterasi hasil keputusan bersama Menteri Agama dan Menteri P Dan K Republik Indonesia Nomor 158 tahun 1987, dan Nomor 0543 b / u/ 1987 dengan ketentuan sebagai berikut:

Konsonan

Huruf Arab	Huruf Latin
ا	tidak dilambangkan
ب	b
ت	t
ث	ṡ
ج	J
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	ż
ر	r
ز	z
س	s
ش	sy
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	… ‘ …
غ	g
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w
ه	h
ء	….. ` ……
ى	y

Vokal Rangkap:

1. Fathah dan ya : ai (a dan i)
2. Fathah dan wau : au (a dan u)

Vokal panjang:

1. Fathah dan alif atu ya : ā (a dengan garis di atas)
2. Kasrah dan ya : ī (i dengan garis di atas)
3. Dammah dan wau : ū (u dengan garis di atas)

Tasydid:
Dilambangkan dengan huruf yang sama.

Kata sandang:

1. Kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiyah*: ditransliterasikan dengan mengganti huruf "l" dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu dan ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya serta dihubungkan dengan tanda hubung.
2. Kata sandang yang diikuti oleh huruf huruf *qamariyah*: ditransliterasikan dengan tetap mempertahankan huruf "l" dan ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya serta dihubungkan dengan tanda hubung.

Penulisan Hamzah:
Sebagaimana dijelaskan dalam tabel di atas, *hamzah* ditransliterasikan dengan tanda apostrof. Namun ketentuan ini hanya berlaku ketika hamzah terletak di tengah dan di akhir kata. Jika *hamzah* terletak di awal kata, maka ia tidak dilambangkan.

Penulisan kata:
Untuk penulisan kata, baik *fi'il, isim*, maupun huruf, ditulis terpisah. Bagi kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab yang sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan, maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut bisa dilakukan dengan dua cara: bisa dipisah per kata, dan bisa juga digabung.

Huruf kapital:
Meskipun dalam tulisan Arab tidak ada penggunaan huruf kapital, dalam transliterasi ini huruf kapital tetap digunakan secara terbatas. Dalam hal ini untuk menuliskan huruf awal, nama diri, dan permulaan kalimat.

4. 2. 2 Penerjemahan
Sebagai bagian dari upaya menyajikan teks yang dapat dengan mudah dimengerti, teks yang telah disunting dalam penelitian ini diterjemahkan. Adapun terjemahan yang diterapkan adalah terjemahan semantik. Cara ini dipilih karena sifatnya yang luwes, dalam arti tidak terlalu terikat dengan struktur gramatikal bahasa sumber, namun juga tidak mengorbankan kaidah bahasa sasaran. Selain itu, unsur estetika dan makna bahasa sumber menjadi bahan penimbangan selama masih dalam batas-batas kewajaran (Machali, 2000: 52). Dengan menggunakan cara ini hasil terjemahan diharapkan menjadi lebih mudah untuk dipahami.

Bab V
Teks *Sirr Al-Asrār* dan Terjemahan

Teks *Sirr al-Asrār*

Bismillāhi ar-raḥmāni ar-raīīmi. Wa aṣ-ṣalātu 'alā[13] Muhammadin wa 'ālihi ma'a at-taslīmi. al-Ḥamdu lillāhi al-lażī laisa kamiṡlihī syai'un.[14] Wa ṣallā Allāhu 'alā Sayyidinā[15] Muḥammadi al-lażī[16] mā lahu fai'un wa 'alā ālihi wa aṣḥābihi min al-anṣāri wa al-muhājirīnaa wa 'alā jami'i al-anbiyā'i wa al-auliyā'i wa tawābi'ihim ajma'īna.

Ammā ba'du, fahāżihi risālatun fī gāyati al-ikhtiṣāri sammaināhā bisirri al-asrāri, nāfi'atun in syā'a Allāhu ta'ālā liżawī[17] al-baṣīrati wa al-abṣāri.

Wa'lam yā akhī fillāhi wa rafīqī ilā Allāhi[18],yanbagī lil-'abdi a al-'ārif[19]as-sāliki[20] al-lażī kāna linafsihi mālikun an ya'lama anna Allāha ta'ālā ma'ahu ḥaiṡu kāna bimūjibi qaulihi ta'ālā[10] ta'līman lanā {Wa huwa ma'akum ainamā kuntum[21]}, al- āyah, wa bimūjibi qaulihi sallā Allāhu 'alaihi wa sallamā[22], (Afḍalu īmāni al-mar'i an ya'lama anna Allāha ma'ahu ḥaiṡu kāna[23]). Wa każālika yanbagī lahu aiḍan an ya'lama anna al-Ḥaqqa subhānahu wa ta'ālā muḥīṭun bil-asyyā'i kullihā bimūjibi qaulihi ta'ālā {wa kāna Allāhu bikulli syai'in muḥīṭan[24]} wa qaulihi,{ wa anna Allāha qad aḥāṭa bikulli syai'in 'ilman[25] }, wa gairi żālika min al-āyāti al-karīmah. Kaifa lā yakūnu każālika? Wa huwa al-awwalu wa al-ākhiru, wa aẓ-ẓāhiri wa al-bāṭinu, fa'lam żālika.

In qulta[26] kaifa kāna Allāhu subḥānahu wa ta'ālā ma'anā wa annahu aiḍan Muḥīṭun bil-asyyā'i kullihā kamā qad nuṣṣa fī al-kitābi al-karīmi wa al-ḥadīsi an-nabawī? Wa kaifa kānat ṣūratu[27] tilka al-ma'iyyati[15] wa tilka al-iḥāṭati, wa qad 'asura[28] fī qulūbinā fahmu żālika.[16] Wa kaifa kāna fī 'ādā'inā

---

13 D: tambah: sayyidinā
14 D: tidak ada
15 D: maulānā
16 D: mā
17 A: al-lażī
18 D: as 'ada Allāhu ta 'ālā wa iyyāna
19 Orang yang diberi oleh Allah kemampuan menyaksikan-Nya, sedangkan keadaan menyaksikan Tuhan ini disebut dengan ma 'rifat (al-Hifni, 2003: 861).
20 Orang yang menempuh perjalanan rohani (al-Ḥifnī, 2003: 789).
21 Q. S. 57: 4
22-10 D: tidak ada
23 H.R. 'Ubaidah.
24 Q.S: 4: 126
25 Q.S. 65:12.
26 D: kunta.
27 A: tidak ada.
28 D: fahmu żālika fī qulūbinā

al-ma`rifata biżālika fīḥaqqihi ta`ālā? Wa huwa subḥānahu wa ta`ālā{Laisa kamiślihi syai`un[29]} wa in kāna huwa ta`ālā lahu kullu syai`un, li`anna Allāha subḥānahu wa ta`ālā mā lahu ḥaddun wa lā jihatun wa lāḥaṣrun wa lā syaklun wa[30] |lā| ṣūratun wa in ẓahara fī al-kulli wa bil- kulli. Wa laqadśabata wa taqarrara biqaulihim bi`anna kulla māṣawwarahu al-`aqlu au ḥawāhu al-fahmu wa takhaṭṭara |bihā|[31] fī al-bāli, wa huwa subḥānahu wa ta`ālā bikhilāfi żālika.[32] Wa naḥnu lanāḥudūdun[20] wa jihātun wa aḥṣārun[33] wa <imtiśālun>[34] wa asykālun wa ṣuwarun, fakaifa nisbatu tilka al-ma`iyyati ar-rabbāniyyati ma`anā? Wa kaifa nisbatu tilka al-iḥātati al-ilāhiyyati binā al-gairi al-ma`qūlati bihimā fīnā? Qultu, jamī`u māżakartu min al-kalāmi ṣaḥīḥatun gaira anna[35]<al-ma`rifata tilkā[23] Wājibun `alainā bimujarradi al-īmāni faqaṭ; wa al-`uqūlu mā lahāṭarīqun ilā taḥqīqi żālika gaira at-taslīmi, fa`lam żālika.

Śumma iżā `asura `alaika fahmu żālika, fanaḍribu laka fī al-jumlati ḍarba al- maśali yakūnu in syā`a /4/ Allāhu ta`ālā ||yakūnu|[36] taqrīban lifahmika. Wa żālika anna ma`iyyata Allāhi ma`anā yakūnu kama`iyyati al-malzūmi ma`a lawāzimihi faqaṭ, au kama`iyati al-mauṣūfi ma`a ṣifātihi, lā kama`iyyati asy-syā`i`i ma`a asy-syai`i al-ākhari al-ma`lūmi <bihā>[37] `inda gālibi an-nāsi. Wa każālika iḥāṭatuhu ta`ālā bil-asyyā`i kullihā yakūnu ka`iḥāṭati al-mausūfi biṣifātihi faqaṭ, au ka`iḥaṭatī al-malzūmibilawāzimihi, lā ka`iḥāṭati asy-syai`i bisy-syai`i al-ākhari al-ma`lūmi <bihā[38] `inda gālibi an-nāsi aiḍan. Każālika fa`lam żālika wa ta`ammal, li`anna ba`da al-`ibārāti al- lażī ūnu gaira mā `abbarnāhu wa maśśalnāhu fī gāyati al-asykāli wa al-`usri li`anna fīhi mazillata al-aqdāmi kamā lā yakhfā `alā al-`āqili al-

[29] Q. S. 42: 11.

[30] A: lā; C dan D: tidak ada. Dilihat dari konteks kalimat, tampak ada bagian yang kurang, karena itu perlu ditambahkan *lā*. Perbaikan ini berdasarkan varian bacaan dari teks pendukung.

[31] A dan D: tidak ada. Dilihat baik dari konteks kalimat maupun kaidah tata bahasa Arab, penggunaan kata *bihā* seperti itu tidak tepat.

[32] A: wa naḥnu nurā wa naḥnu lanāḥudūdun; D: wa naḥnu ḥudūdun.

[33] A: aḥdārun

[34] A dan D: amśālun. Melihat konteks kalimat berkenaan dengan uraian mengenai sifat-sifat yang melekat pada manusia dibandingkan dengan hakikat Tuhan, menurut hemat penulis, bacaan yang benar adalah *amśālun*; bentuk jamak dari kata miślun yang berarti contoh atau persamaan, sedangkan *imtiśālun* berarti mengikuti perintah.. Perbaikan ini sesuai dengan varian bacaan dari teks pendukung.

[35-23] A dan C: *al-ma`rifata tilka*; D: *ma`rifata żālika*. Dilihat dari kesesuaiannya dengan kaidah tata bahasa Arab, bacaan yang benar adalah *ma`rifata żālika.*

[36] Keberadaan kata *yakūnu* C jelas merupakan pengulangan dari kata *yakūnu* yang sudah disebutkan sebelumnya (ditografi). Kesimpulan demikian ini diperkuat dengan tidak adanya kata tersebut dalam varian bacaan teks pendukung, dalam hal ini adalah bacaan D.

[37] A dan C: *bihā*; D: *bihī*. Berdasarkan kaidah tata bahasa Arab, bacaan yang benar adalah *bihi*. Sebab, kata ganti dalam kata bihi adalah *mużakkar* (maskulin), dan ini sesuai dengan kata acuannya yang memang *muż`akkar*, yakni kata *asy-syai'i al-ākhar*. Adapun kata ganti dalam kata *bihā* adalah *mu`annas* (feminin), dan ini jelas tidak sesuai dengan kata acuannya yang *mużakkar* (maskulin). Perbaikan ini juga sesuai dengan varian bacaan dari teks pendukung.

[38] A dan C: bihā. Berdasarkan kaidah tata bahasa Arab, bacaan yang benar adalah *bihi*. Dasar perbaikan sama dengan catatan nomor 25.

muta`ammili. Fakam wa kam min an-nāsi waqa`ū fī i`tiqādi mażhabi ahli al-ḥulūli[39] wa al-iliḥādi[40] [wa][41][42]yatazandaqu bisababi akhżi żawāhiri syubuhāti al-āyāti al-qur`āniyyati wa syubuhāti al-aḥādīśi an-nabawiyyati wa bisababi akhżi ẓawāhiri ba`ḍi `ibārāti al-`ārifīna wa syaṭaḥāti[43] ba`ḍi al-auliyā`i fī sakrihim[44]wa guyūbatihim[45] `an al-aḥsāsi bifanā`ihim[46] fillāhi ta`ālā bihaiśu ja`alūżālika kullihi i`tiqādan lahum fillāhi ta`ālā fata`ālā Allahu `ammā yaṣifu al-jāhilūna `uluwwan kabīran, fafham żālika wa ta`amal.[30] Wa lā Yatakhallaṣu[47] min hāżihi al-waraṭati al-wahiyyati illā ahlu al-`ināyati asy-syamīlati `alaihim min ahli aż-żikri <at-tābi`ūna[48] "li-ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama ẓāhiran wa bātinan. Allahumma uhsyurnā ma`ahum wa adkhilnā fī zumratihim waj`alnā min atbā`ihim wa muḥibbīhim[49][50].āmīn, yā rabba al-`ālamīna. Narjū min Allāhi an yuhaqqiqa lanāżālika li`annahu ta`ālā huwa al-jawwādu al-karīmu ar-ra`ūfu ar- rahīmu wa huwa al-wahhābu al-fayyādu `ala jamī`i khalqihi wa huwa al-mutakallimu biqaulihi, {Ud`ūnī astajib lakum[51]}, wa li`anna an-Nabiyya ṣalla Allāhu `alaihi wa sallama aiḍan yaqūlu[38], (al-Mar`u ma`a man aḥabba[52]), wa fī riwāyatin, (Yuḥsyaru al- mar`u ma`a hubbihi) ai ma`a maḥbūbihi, wa fī riwāyatin, (Ma`a muḥibbihi); [53]wa al- kullu fīżālika maṭlūbun wa fīhi al-khairu. Wa ablagu min żālika kullihi, qauluhu ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama, (Man tasyabbaha biqaumin fahuwa minhum[54]), wa qauluhu, (Maulā al-qaumi minhum[55])[41] fata`ammal. Fayakfīka

[39] D: al-hulūliyyah. *Ahlual-ḥulūl* adalah orang yang mempunyai keyakinan bahwa Tuhan bisa menempati ruh orang yang ma `rifat (al-Hifni, 2003: 725).

[40] A dan D: al-ittiḥād. Ilḥād secara umum berarti kesesatan. Dalam beberapa hal, ia juga menunjukkan sikap atau keyakinan yang menentang adanya Tuhan atau adanya kenabian, semacam bentuk ateisme.

[41] A: wa ; C dan D: tidak ada. Berdasarkan konteksnya, struktur kalimat seperti itu memerlukan kata *wa*.

[42-30] D: bisababi al-`ibārāṭi wa saṭaḥāti al-auliyā`i biḥaiśu ja`ala żālika i`tiqādu lahum biẓawāhiri al-`ibārāṭi wa ẓawāhiri saṭaḥātihim, fafham wa ta`ammal.

[43] *Syaṭḥ* adalah pernyataan atau ungkapan ganjil yang timbul secara tidak sadar dari seorang sufi yang cenderung mengarah kepada suatu klaim, biasanya adalah klaim penyatuan hamba dan Tuhan (al-Jurjani, 1988: 126; al-Hifni, 2003: 808-809).

[44] *Sukr* adalah keadaan tidak sadar yang dialami sufi karena limpahan cahaya ilahi ke hati sufi (al- Jurjani, 1988:120).

[45] *Guyūb* adalah keadaan tidak sadar yang dialami oleh sufi karena limpahan cahaya ilahi yang masuk ke hatinya sehingga membuatnya hilang kesadaran akan apa yang ada di sekitarnya, bahkan dirinya sendiri (al-Jurjani, 1988: 163)

[46] *Fana`*: Tenggelam dalam kebesaran Tuhan dan penyaksian kepada-Nya (al-Jurjani, 1988: 169).

[47] D: min ẓālika illa ahlu al-`ināyati al-maḥfūẓūna min jānibi al-Ḥaqqi subḥānahu.

[48] A: at-tābi`īna; C: at-tābi`ūna; D: tidak ada. Sesuai dengan struktur kalimat, bacaan yang tepat adalah at-tabi`ina. Perbaikan ini juga sesuai dengan varian bacaan dari teks pendukung.

[49] A: maḥabbatihim.

[50-38] D: tidak ada.

[51] Q.S. 40: 60.

[52] H.R al-Bukhari

[53] D: tidak ada

[54] H.R. Abu Dawud.

[55] HR: tidak diketahui sumbernya.

hażā[56]syarafan in kunta ṣādiqan fīṭarīqika wa mukhliṣan fīṭalabika. Wa laqad qīla man ṭalaba syai'an jiddan wajada, fafham, fallāhu yatawallā hudāka.[44]

[57]Ṡumma al-ānna, raja'na ilā mā kunnā bi'irādati bayānihi, wa huwa al-maqsūdu Biż-żāti. I'lam yā akhī, 'allamaka Allāhu minhu wa fahhamaka 'anhu[45][58]anna /5/ al-'abda al-'āqila al-masygūla as-syāgila[46] lā yumkinu an yatruka hāżaini asy-syuglaini al-mażkūraini li'anna [59]kulla wāhidin minhumā[47][60]'umdatu al-asygāli[48]; fa'ahāduhumā yakūnu bimanzilati al-abi lijamī'i al-asygāli kullihā, wa al-ākharu yakūnu bimanzilati al-ummi lijamī'ihā wa huwa każālika[61] li'annahumā min <asygālī[62] an-nabawiyyati al-manṣūṣati fī al-Qur'āni al-aẓīmi[63] al-lażī {lā ya'tīhi Al-bāṭilu min baini yadaihi wa lā min khalfihi tanzīlun min ḥakīmin 'alīmin[64]} wa in aradta taḥqīqa żālika ma'a tafṣīli[65] al-kalāmi fīhi, [66]fa'alaika bimuṭāla'ati al-kutubi al-muṭawwalati fala'allahu[67] yūjadu[68] fīhā in syā Allāhu ta'ālā. Ṡumma la'alla Allāha ta'ālā yakūnu bisababi mulāzamatika lih>ażaini asy-syuglaini ma'a i'tiqādin ṣaḥīḥin [69]Fīḥaqqihi ta'ālā[57] razaqaka[70] 'ilma al-yaqīni ṡumma 'ainahu ṡumma ḥaqqahu ṡumma haqīqatahu. Faḥīa'iżin, tasīru min khawwāṣi ahlillāhi ta'ālāṣāḥibi al-kamāli wa al-ikmāli.

Kama[71][72]gaira annahu lā budda lil-'abdi as-sāliki aṣ-ṣādiqi ||as-sāliki|[73] fī Sulūkihi[74] fī ibtidā'i ṭarīqihi kaśratu Zikrillāhi lā ilāha illā Allāhu[46] fī jamī'i aḥwālihi wa taqallubāti umūrihi[60] min gairi fatratin wa lā sa'matin li'anna[75] 'A'isyah[76] umma al-mu'minīna radiya Allāhu 'anhā qad qālat: kāna Rasūlullāhi ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama yażkuru kulla aḥyānihi, [77]wa

[56-44] D: yā akhī in kunta sālikan liṭ-ṭarīqi al-mauṣūlati ilā al-Ḥaqqi subḥānahu wa ta'ālā.
[57-45] D: Tidak ada.
[58-46] D: lā yumkinu al-'abdu al-'ārifu as-sāliku ilā rabbihi ta'ālā.
[59-47] D: aḥadahumā
[60-48] D: tidak ada.
[61] A tambah: biżālika
[62] A dan C: asgāli; D: al-asgāli. Berdasarkan kaidah tata bahasa Arab, kata tersebut memerlukan kata sandang al.
[63] D: al-karīmi.
[64] Q. S. 41: 42.
[65] A: tafḍīli
[66-54] D: fala'allahu yūjadu fī al-kutubi al-muṭawwalati farāji' ilaihā.
[67] A: tidak ada.
[68] A: tajidu.
[69] D: tidak ada.
[70] D: yarzuquka al-Ḥaqqu subḥānahu wa ta'ālā.
[71] D: tidak ada
[72-60] D. gaira annahu lā budda laka fī ibtidā'i sulūkika bikaśratiżikri lāilāha llā Allāhu fī jamī'iAḥwālika.
[73] Terdapat pengulangan kata *as-sālik* yang sudah disebutkan sebelumnya dalam A dan C. Dilihat darikonteksnya, keberadaan kata tersebut jelas merupakan pengulangan (ditografi). Adapun dalam D. katatersebut tidak digunakan. Sebaliknya, D menggunakan pilihan kalimat yang lain.
[74] *Suluk* adalah proses perjalanan rohani yang dilakukan oleh *sālik*.
[75] D: bimūjibi qauli.
[76] Aisyah binti Abu Bakar (9 S.H-576 H): salah satu istri Nabi Muhammad saw. yang banyak meriwayatkan hadis (az-Zirkīlī, J. III, 1990: 240).
[77-65] wa bimūjibi qaulihi ta'ālā.

li'anna Allāha ta'ālā qad qāla fī al-Qur'āni al- 'ażīmi wa al-Kitābi al-karīmi[65] {Uzkurū Allāha kaśīran la'allakum tufliḥūna[78]} [79]wa qāla ta'ālā, {Wa aż-żākirīna Allāha kaśīran wa aż-żākirati a'adda Allāha magfiratan wa ajran 'aẓīman[80]}.Wa qāla ta ālā, {Yā ayyuhā al-lażīna āmanū użkurū Allāha żikran kasīran wa sabbiḥū bukratan wa aṣīlan[81]}. Wa yanhā subḥānahu wa ta'ālā 'an al-gaflati wa zajara 'anhā,{Wa lā takūnū kal-lażīna nasū Allāha fa'ansāhum anfusahum ulā'ika hum al-fāsiqūna[82]} wa qāla ta'ālā {Fa'iżā qaḍaitum aṣ-ṣalāta Fażkuru Allāha qiyāman wa qu'ūdan wa 'alā junūbikum[83]} Qāla 'Abbās[84] raḍiya Allāhu 'anhu: ai bil-laili wa an-nahāri, fī al-barri wa al-baḥri wa as-safari wa al- ḥaḍari, wa al-ginā wa al-faqri, wa al-maraḍi wa aṣ-ṣiḥḥati, wa as-saqami wa al- 'āfiyati, wa as-sirri wa al-'alāniyyati. Qāla ta'ālā, {Użkurūnī ażkurkum[85]}, nahīka bihi faḍlan. Wa nahā al-mu'minīna khuṣūṣan 'an al-hammi bimuhimmatihim 'an żikrihi, wa qāla ta'ālā, {Yā ayyuhā al-lażīna āmanū lā tulhīkum amwālukum wa aulādukum 'an żikrillāhi. Wa man yaf'al żālika fa'ulā'ika hum al-khāsirūna[86]}, wa gairu żālika min al āyāti. Wa qad warada fīżālika min al āyāti wa al akhbāri wa al- āśāri mā lā yuhṣā[67]

Fakāna[87] kāna awwalu[88] mā yanbagī lil-'abdi al-mutajarridi as-sāliki al-almubtadī /6/ an yażkura biżikri lā ilāha illā Allāhu[89] li'annahā hiya afḍalu al-ażkāri binaṣṣi al-ḥadīsi an-nabawī, wa yakūnu[77] fī kulli yaumin wa lailatin naḥwu 'asyrati <al-ālāfī>[90] marratin ḥatta yaṣīra damuhu wa laḥmuhu Wa jamī'u mā 'indahu min al-'urūqi wa al-a'ẓā'i[91] fī jamī'i al-a'ḍā'i[92] wa gairi żālika makhlūṭatan bi'afḍali al-ażkāri. Qāla ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama, (Afḍalu aż-żikri lā ilāha illā Allāhu[93]), wa qāla aiḍan ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama, (Afḍalu mā qultu anā wa an-nabiyyūna min qablī lā ilāha Illā Allāhu[94]) Ṡumma yanbagī lil-'abdi as-sāliki aż-żākiri al-mażkūri aiḍan

[78] Q. S. 62: 10.
[79-67] D: tidak ada.
[80] Q. S. 33: 35.
[81] Q. S. 33: 41.
[82] Q. S. 59: 19.
[83] Q. S. 4: 103.
[84] 'Abbās bin 'Abd al-Muṭālib (51 SH—32 H): salah satu paman Nabi Muhammad saw. (az-Zirkīlī, J. III. 1990:262)
[85] Q. S. 2: 152.
[86] Q. S. 63: 9
[87] A: wa kāna
[88] D: awwalu.
[89] D: tidak ada.
[90] A dan C: al-ālāfi; D: ālāfi. Berdasarkan kaidah tata bahasa Arab, pengguanaan kata sandang *al* pada kata al-ālāfi seperti itu tidak diperbolehkan. dengan demikian bacaan yang benar adalah *ālāfibah*
[91] D: al-a'ẓami
[92] D: a'ẓā'ihi
[93] H.R. at-Tirmīzī dan Ibnu Mājah
[94] H.R. al-Hākim.

an yuḥḍira Fī qalbihi ma‘nā lā ilāha illā Allāhu waqta[95]żikrihi iyyāhā wa ‘inda qaulihi lā ilāha nafya istihqāqi ulūhiyyati gairihi ta`ālā wa `indā qaulihi illā Allāhu iṡbāta ulūhiyyati ta‘ālā lahu, fafham żālika[96]

Wa min |hāhunā|[97] hunā nażkuru asyyā`a min ba`di al-asrā-ri al-makhzūnati al-maṣūnati[98] ‘inda as-sādati aṣ-ṣūfiyyati al-`ārifīna billāhi ta`ālā wa żālika anna ba`ḍa masyāyikhi at-ṭuruqi quddisa sirruhu alzama `alā ba`ḍi murīdīhi[99] ba`da mā laqqanahu aż-żikra[87] takhayyula ṣūrati rasmi al-jalālati qidāmahu dā`iman min gairi gaflatin wa lā nisyānin fa`ainama yaḍa`u ‘ainahu yakūnu al-jalālatu qudāmuhu maktūbatan[100] biqalami al-khayyāli fī takhayyulihi bihā gaira annahu asyraṭu[101], raḍiya Allāhu `anhum.[89] bi`anna kitābata żālika al-ismi yakunu bimidādi an-nūri al-lażī kāna launuhu kalauni aż-żahabi al-khāliṣi al-khāli ‘an[102] al-gasyāwati, wa rubbamā yakūnu al-kitābatu aiḍan launuhu kalauni al-fiḍḍati an-naqiyyati aṣ-ṣāfiyati `an al-kadūrati wa al-wasakhi. Hākażā kāna dā`iman fī jamī`i aḥwālihi wa taqallubāti umūrihi biḥaiṡu annahu lau gamaḍa ‘ainahu[103] lakāna yarāha bi`aini takhayyulihi maktūbatan biqalami at-taṣawwuri baina `ainaihi. fafham.

Ṡumma ya‘rifu al-‘ārifu asy-syāgilu al-masygūlu biṣidqi al-yaqīni wa ṣiḥḥati al-ma‘rifati aiḍan anna rasma [al-ismi][104]ṣuratu al-ismi; wa al-ismu ma‘nā ar-rasmi, wa al-ismu ‘ainu al-musammā, kamā anna ar-rasma dalīlu al-ismi wa al-ismu dalīlu al- musammā,[105] fa`lam żālika in kunta żā `ilmin.

Wa każālika yanbagī lil-‘abdi al-‘ārifi al-mażkūri aiḍan fī jamī`i umūrihi wa Aḥwālihi an ya‘rifa anna jamī`a mā sami`ahu min ajnāsi al-aṣwāti, ayyi ṣautin mā, Yakūnu żālika kulluhu tasbīhan lillāhi ta`ālā li`anna kulla syai`in lahu tasbīḥun lirabbihi ta‘ālā, qāliyan kāna au khāliyan, bimūjibi qaulihi ta‘ālā, {Wa in min syai`in illā yusabbiḥu biḥamdihi wa lākin lā tafqahūna tasbī>ḥahum[106]}/7/, ḥattā qāla ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama, (Ṣautu al-amwāji tasbīḥuhā[107]). Fayufhamu min żālika anna kulla

[95] D: fī

[96] D: tidak ada.

[97] A: hahunā; C: hahunā; D: hunā. Dalam C, kata hunā adalah pengulangan dari kata *hahunā* sebelumnya. Akan tetapi, tambahan kata *ha tanbih* pada *hunā* yang kemasukan huruf min adalah tidak lazim. karena itu. bacaan yang sebaiknya dihilangkan adalah *hahunā*.

[98] D: al-manṣūnati.

[99-87] D: ba`da talqīnihi liż-żikri.

[100] A: maktūbun

[101-89] D: Tidak ada

[102] A: tidak ada

[103] A dan D: `ainaihi

[104] A dan D: al-ismi; C, kata *al-ismi* tidak ada. Kekurangan tersebut tampak diperbaiki oleh penyalinnya dan ditulis pada pias bagian kiri teks.

[105] D: fa`lam żālika wa ta`ammal tuṣib in syā Allāhu ta‘ālā.

[106] Q.S. 17: 44.

[107] Tidak diketahui sumbernya

Rahasia Segala Rahasia Ajaran Sufistik Syaikh Yusuf Makassar

syai’in min al-kā`ināti lahu rūḥun kamā qāla al-imāmu sayyidu al-‘ārifīna wa sulṭānuhum syaikhunā wa syaikhu masyāyikhinā al-imāmu Muḥyiddīn ibnu `Arabi[108][109]`inda qaulihi ta‘ālā, {Wa in min syai’in illā yusabbiḥu biḥamdihi[110]}, al āyah[97]. Fal-musabbiḥu la yakūnu illā liżī rūḥin[111]; wa rūḥu asy-syai`i bāṭinuhu wa ma‘nāhu, kamā anna asy-syai’a ṣūratu rūḥihi <ẓāhiratun>[112], fafham.[113]

Wa ya`rifu aiḍan al-‘ārifi asy-syāgilu al-masygūlu anna al-munṭiqa likulli syai’in huwa subḥānahu bimūjibi qaulihi ta‘ālā. {Wa huwa al-lażī anṭaqa kulla syai`in[114]}. Wa yu’khażu min żālika aiḍan qauluhu ta‘ālā, {Wa huwa aḍḥāka wa abkā[115]}. Wa lāsyakka anna aḍ-ḍaḥka wa al-bukā’a nuṭqāni ṣādirāni min aḍ-ḍāḥiki wa al-bākī, [116]fanasma‘u aḍ-ḍaḥka wa al-bukā’a minhumā au nasma‘u`[104] bimujarradi mulāḥaẓatinafsi aḍ-ḍaḥki wa nafsi al-bukā’i min gairi iltifātin[117] ilā ad-ḍāḥiki wa al-bāki <al-majāzainī[118]>, fayakūnu aḍ-ḍahku wa al-bukā’u nuṭqaini ṣadara min al-munṭiqi al-ḥaqīqi[119]. Fa‘alā hāżā al-qiyāsi [120]fī jamī‘i ajnāsi al-aṣwāti[108], fata’ammal, au qulta[121] in syi’ta[109], inna aḍ-ḍaḥka wa al-bukā’a ṣadara min aḍ-ḍāḥiki wa al-bākī majāzan wa min al-munṭiqi ḥaqīqatan, faqul mā syi’ta haiṡu ‘arafta al-amra ‘ala mā huwa `alaihi. Wa naẓīru żālika fī al-jumlati, bal wa bi at-tafsīli[122], qauluhu ta‘ālā Mukhāṭiban linabiyyihi ṣallā Allāhu ‘alaihi wa sallama[123] fī al-Qur`āni al-`azīzi[111], {Wa mā ramaita iż ramaita wa lākinna Allāha ramā[124]} ,ai wa mā ramaita yā Muḥammad iż ramaita majāzan wa lākinna

[108] Nama lengkapnya adalah Muhyiddin Abū ‘Abdillāhi Muhammad bin ‘Alī bin Muhammad Ibnu al-‘Arabi al-ḥātimi aṭ-Ṭa’ī (560 H- 638 H). Sufi kelahiran Mursia, Andalusia dan wafat di Syiria. Oleh para pengikutnya ia disebut sebagai *asy-Syaikh al-Akbar* (Syekh terbesar) (al-Ḥifnī, 2003: 404) .

[109] D: tidak ada.

[110] Q.S. 17: 44.

[111] D: tambah: intahā

[112] A: wa ẓawāhiruhu. D: tidak ada. Dari konteks kalimat tampak bahwa bacaan A dan C tidak tepat. Sebab, kata tersebut berkedudukan sebagai *khabar* (predikat) dari *mubtada'*(subyek) kedua, yakni kata ṣūratu rūḥihi. dengan demikian kata *wa* di situ seharusnya tidak ada. Adapun bacaan C, di situ tampak memakai *ta marbutah* yang seharusnya adalah *ḥa ḍamīr* (kata ganti) yang sesuai dengan kata acuan sebelumnya. Dengan demikian, bacaan yang benar adalah *ẓāhiruhu*.

[113] D: tidak ada

[114] Q. S. 41: 21.

[115] Q. S. 53: 43.

[116-104] D: tidak ada.

[117] A: at-talāwuti.

[118] A: al-majaziyaini; C: al-majazaini; D: tidak ada. Jika melihat kata sebelumnya, bacaan C ini jelas kurang huruf ya. karena kedudukan kata tersebut sebagai sifat yang harus sesuai dengan yang disifatinya. Karena yang disifati adalah *musammā* (berjumlah dua), maka sebagai sifatnya juga harus *musamma*. Dengan demikian, sesuai dengan varian bacaan dari teks pendukung, bacaan yang benar adalah *al-majaziyaini*.

[119] D: tidak ada.

[120-108] D: tidak ada.

[121-109] D: tidak ada

[122] A: bit-tafḍīli

[123] D: tidak ada

[124] Q. S. 8: 17.

Allāha ramāḥaqīqatan, fafham. Wa fī hāżā al-maqāmi qāla ‘Abdullāhi bin ‘Abbās,[125] raḍiya Allāhu ‘anhu, li-Jabbār aṭ- Ṭā’ī[126], uskut ya Jabbār, fa’inna *Allāha* ta‘ālā aḍḥaka wa abkā. Wa aṣlu al-ḥikāyati fī Hāżā annahu lammā mātat Ummu Muṣ‘ab[127], wa hiya ummu Zubair[128], raḍiya Allāhu ‘anhu, wa ḥaḍarū ‘inda janāzatiha. Wa kāna ra’īsu al-jamā‘ati Ibnu al-‘Abbās, raḍiya Allāhu ‘anhumā, iż[129] sumi‘a ṣautu an-niyāḥi, faqāla Jabbār aṭ-Ṭāi, a tasma‘u hāżihi an-niyāḥi[130] ‘hāżihi an-niyāḥu[118] yā ‘Abdallāhi, wa anta hāhunā fī hāżā al-majlisi, au kamā qāla. Faqāla Ibnu ‘Abbās, uskut ya Jabbār fa’inna Allāha ta‘ālā aḍḥaka wa abkā, fata’ammal[131]

Wa każālika yanbagī lil-‘ārifi al-mażkūri aiḍan an ya‘rifa anna jamī‘a mā qad waqa‘a fī al-wujūdi, ṣūratan wa ma‘nan, wa jamī‘u ḥālātihi, ṣūratan wa ma‘nan aiḍan, kulluhāḥasanun malīḥun /8/ laisa biqabīḥin bi‘tibāri al-fā‘il al-ḥaqīqi, wa huwa Allāhu al-fā‘ilu <limā>[132] yurīdu, li’annahu subḥānahu wa ta‘ālā huwa al mu’aṣṣru fī al-kulli ḥaqīqatan bimūjibi qaulihi ta‘ālā,[133] {Wa huwa al-lażī aḥsana kulla syai’in khalaqahu[134]} wa qaulihi aiḍan, {Wallāhu khalaqakum wa mā ta‘malūna[135]} Wa huwa każālika, li’annahu huwa al-muqaddiru[136] likulli syai’in wa al-mudabbiru fīhi; wa huwa Allāhu ta‘ālā lā syarīka lahu fīṣifātihi wa lā af‘ālihi, wafham, wa lā tagliṭ fa’inna fī hāżā al-maqāmi mazillata al-aqdāmi; fataḥaqqaq al-amra, fa’innī qad fataḥtu laka sirran min al-asrāri ar-rabbāniyyati wa lubban min <al-bābī>[137] al-futūḥāti al-ilāhiyyati al-laṭī lā yudrikuhā illā faḥūlu ar-rijāli min al-‘ārifīna billāhi ta‘ālā, fafham. Wa lā yaśbutu fīżālika wa [1ā][138] yatakhallaṣu minhu illā ahlu taḥqīqi al-‘ulūmi wa

[125]‘Abdullāh bin ‘Abbās (3 S H — 68 H). Ia adalah ahli tafsir kenamaan dan mendapat gelar Tarjuman al-Qur'ān (az-Zirkīlī, J. IV, 1990: 95).

[126]Barangkali yang dimaksud adalah Jābir bin al-Asy‘aś aṭ-Ṭā’i. (W. 942 H): salah satu gubernur Mesir pada masa dinasti ‘Abbāsiyyah (az-Zirkīlī, J. II, 1990: 103).

[127]Muṣ‘ab bin Zubair bin al-‘Awwām (26 H - 71 H). (az-Zirkīlī, J. VII, 1990: 247).

[128]Zubar bin al-‘Awwām (28 S H - 36 H): sahabat dan juga sepupu Nabi Muhammad saw. (az-Zirkīlī, J. III, 1990:43).

[129]D: ḥattā

[130]A : hāażihi an-niyāḥi hāżiḥi al-aśwāt; D: hāżihi al-aṣwāt

[131]D tambah: kamā taqaddama żālika.

[132]A, C, dan D: liman. Di lihat dari konteksnya, yang lebih tepat adalah *limā* karena lebih mencakup semua makhluk, baik yang berakal maupun tidak. Ini tentu berbeda dengan *liman* yang lebih terbatas pada makhluk yang berakal saja.

[133] D tambah: wa huwa al-lażī khalaqa kulla syai’in wa qaddarahu taqdīran.

[134]Q. S. 33: 7.

[135]Q. S. 37: 96.

[136]A: al-muqallid.

[137]A: lubābi; C dan D: al-bābi. Menurut kaidah tata bahasa Arab, penggunaan kata sandang *al* dalam kata yang menjadi *muḍāf* seperti itu tidak benarkan. Di samping itu, kata al-bābi berarti pintu, dan ini tidak sesuai dengan konteks kalimat yang menjelaskan rahasia ketuhanan. Oleh karena itu, didasarkan pada bacaan teks pendukung, bacaan yang benar adalah *lubābi*.

[138]A, C, dan D: tidak ada. Dari konteks kalimat, jelas memerlukan kata *lā* yang berfungsi sebagai huruf *‘aṭaf*. Di samping itu; setelah kata *yatakhallaṣu* juga terdapat kata *illā* yang menunjukkan arti pengecualian, dengan demikian juga memerlukan *lā* yang menunjukkan arti penafian.

tadqīqi al-fuhūmi min ahli al-‘ināyāti al-muta‘alliqi[139] qalbuhum billāhi ta‘ālā, lā bigairihi subḥānahu, wa al-mukśirīna biżikrillāhi ta‘ālā min ar-rijāli wa an-nisāi, bimūjibi qaulihi ta‘ālā, {Wa aż-żākirīna Allāha kaśīran wa aż-żākirāti a‘adda Allāhu lahum magfiratan wa ajran ‘aẓīman[140]} wa qaulihi ta‘ālā aiḍan, {Użkurū Allāha żikran kaśīran[141]}, al-āyah. Wa innamā al-qubḥu wa al-khabaśu bi‘tibāri at-ṭāb‘i wa al-‘ādati faqaṭ wa bi‘tibāri asy-syar‘i asy-syarīfi al-lażī huwa[142] asy-syarī‘atu al-muṭahharatu al-latī hiya[132]ṣūratu al-ḥaqīqah wa ẓāhiruhā, kamā anna al‘-ḥaqīqah ma‘na asy-syarī‘ati wa bāṭinuhā; fakamālu aḥadihimā biwujūdi al-ākhari wa nuqṣānu aḥādihimā li‘adami al-ākhari.

Summa in qulta[143], fahimnā, in syā’a Allāhu ta‘ālā, jamī‘a māżakartum min at-Taqrīrati as sābiqati gaira anna fī ba‘ḍi hāżihi al masā’ili |yasyummu|[144] rā‘iḥata Mażhabi ahli al-ibāḥati[145]; wa i‘tiqādu ahli al-ibāḥati kufrun bil-ijmā‘i; wa Mażhabuhum gairu marḍiyyun ‘inda żawī al-i‘tiqādi aṣ-ṣaḥīḥi wa al-‘ilmi an-naṣīḥi, li’anna aẓ-ẓāhira fī mażhabihim wa i‘tiqādihim khārijun ‘an ṭarīqi al-ijmā‘i min ahli as-sunnati wa al-jamā‘ati, fa’inna|hum|[146] fī mażhabihim, ai ahli al-ibāḥati, ya‘taqidūna wa yarauna anna jamī‘a mā waqa‘a fī al-wujūdi min al-amūri kullihā yakūnu <mubāḥatan>[147] muṭlaqan, wahtajju biqaulihi ta‘ālā, {Wallāhu khalaqakum wa mā ta‘alamūna[148]} wa qaulihi, {Wu huwa al-lażi aḥsana kulla syai'in khalaqahu[149]}. Wa ‘indahum laiśa fī al-wujūdi ḥarāmun wa lā mamnū‘un abadan biwajhin min al-wujūhi, li’anna al-kulla min al-umūri <ṣādiratun>[150] min at-taqdīrāti al-ilāhiyati wa al-irādati ar-rabbāniyyati, fayakūnu żālika

[139]A: at-ta‘alluqi.

[140]Q. S. 33: 35.

[141]Q. S. 33: 41.

[142]A dan D: tidak ada.

[143]D tambah: na‘am.

[144]A: bisyummi; C dan D: yasyummu. Struktur kalimat yang terdapat dalam teks mendahulukan khabarnya (predikat) *inna* dan mengakhirkan isimnya (subyek) *inna*. Menurut kaidah tata bahasa Arab, jika khabarnya *inna* didahulukan, maka khabarnya harus berupa *ism* (noun), bukan *fi‘il* (kata kerja verb). Dengan demikian bacaan dalam C dan D tidak tepat karena berupa kata kerja. Bacaan A juga tidak tepat karena berupa *ism* yang kemasukan huruf *jar*. Oleh karena itu, berdasarkan konteksnya, penulis mengusulkan sebaiknya bacaan tersebut tidak dibaca.

[145]Ahlu al-ibāḥah: aliran yang meyakini bahwa manusia tidak mampu menghindari kemaksiatan maupun melakukan kebaikan. Sebagai akibatnya, aliran ini menganggap bebas berbuat apa saja (al- Hifni, 2003: 624).

[146]A, C, dan D: fa‘inna fī mażhabihim, ai ahli al-ibāḥāti, ya‘taqidūna wa yarauna. Dalam bacaan seperti ini tidak terdapat subyek kalimat, sementara predikatnya ada. Oleh karena itu, perlu ditambahkan subyek pada bacaan tersebut; dalam hal ini, yang sesuai dengan konteksnya adalah *hum*.

[147]A, C, dan D: mubāḥatan. Penggunaan *tamarbutah* yang menunjukkan arti perempuan (feminin) seperti dalam kata tersebut tidak tepat karena subyek kalimatnya (*mubtada’*) adalah *mużakkar* (maskulin), yaitu kata mā.

[148]Q. S. 37: 96.

[149]Q. S. 33: 7.

[150]A, C, D: ṣādiratun. Menurut hemat penulis, bacaan yang benar adalah *ṣādirun*. Dasar perbaikan ini sama dengan catatan nomor 135.

kulluhu mubāḥan laisa biḥarāmin aṣ1an wa abadan; wa innamā al-mamnū'u wa al-ḥarāmu fī al-kulli min al-Umūri biḥasabi al-'ādati wa aṭ-ṭabī 'ati faqaṭ, lā gairu. Fan-nāsu[151] yaf'alūna waya'malūna ḥaiṡumā arādū fī jamī'i al-umūri kullihā; wa laisa lahum ḥarāmun fī kulli syai'in, wa lā mamnū'un bimūjibi qaulihi ta'ālā /9/, {Wallāhu khalaqakum wa mā ta'lamūna[152]}. Bayyinū lanā tamyīzan baina ahli al-ḥaqqi min ahli al-kamāli wa al-ikmāli wa baina ahli al-ibāḥati min ahli aḍ-ḍalāli[153] wa al-iḍlāli, jazākum Allāhu 'annā khairan. Qultu, na'am. |Hāżā al-lażī|[154] Jami'u māżakartum huwa mażhabu al-ibāḥiyyah al-kafarati <al-lażī>[155] laisa lahum dīnun 'alā ad-dīni al-ḥaqqi. Fa'ahlu as- sunnati wa al-jamā'ati mutamayyizūna[156] 'anhum fī al-'ilmi wa al-'amali, <li'anna fī[157] mażhabi ahla al-ḥaqqi ahli as-sunnati wa al-jamā'ati raḍiya Alaāhu 'anhum>[158] ya'taqidūna wa yarauna anna al-ḥarāma ḥarāmun, wa al-ḥalāla[159]ḥalālun; wa al- ḥarāmu[147] māḥarramahu asy-syar'u asy-syarīfu al-lażī lā yunsakhu; wa al-ḥalālu māḥallalahu asy-syar'u każālika. Wa ahlu al-ḥaqqi fī mażhabihim aiḍan annahum ya'taqidūna wa yarauna anna jamī'a mā kāna ḥarāman fī asy-syarī'ati bil-ijmā'i ẓāhiran wa bāṭinan yakūnu ḥarāman fī al ḥaqīqati ẓāhiran wa bāṭinan bikhilāfi ahli al ibāḥati, fa'innahu laisa lahum <ḥaraman>[160] abadan muṭlaqan fī mażhabihim, wa lā lahum syarī'atun wa lāḥaqīqatun, wa lā lahum ẓāhirun wa lā bāṭinun, bal al-kullu sawā'un, wa lā yaqūlūna bisy-syarī'ati wa lā bil-ḥaqīqati, wa lā biẓ-ẓāhiri wa lā bil- bāṭini, fafham.

Wa amma qaulu al-'ārifīna[161] min ahli al-ḥaqqi bi'anna jamī'a mā qad waqa'a fī al-wujūdi min al-umūri al-'āmmati wa al-khāṣṣati yakūnu

[151]D: Allāh
[152]Q. S. 37: 96.
[153]D: aḍ-ḍalālati.
[154]Dalam struktur kalimat seperti itu terdapat dua subyek dengan satu predikat, karena itu salah satu dari kedua subyek sebaiknya dihilangkan.
[155]A, C, D: al-lażī. Dilihat dari konteks kalimat penggunaan *al-lażī* dalam bentuk tunggal seperti ini tidak sesuai dengan kata sebelumnya yang menunjukkan arti jamak. Oleh karena itu bacaan tersebut perlu diperbaiki dengan mengubahnya ke bentuk jamak, yakni *al-lażīna*
[156]A: mutamarrūma.
[157]D: tidak ada.
[158]A, B, dan D: li'anna fī mażhabi ahli al-ḥaqqi ahli as-sunnati wa al-jamā'ati. Dalam kalimat seperti ini letak subyek kalimat ditempati oleh bentuk *ẓarf fī mażhabi*, sementara subyeknya sendiri terletak sesudah *ẓarf* tersebut, sedangkan predikatnya, yakni *ya'taqidūna*, berbentuk kata kerja, sehingga membuat kerancuan struktur kalimat. Oleh karena itu, subyek harus diletakkan kembali pada tempatnya, sedangkan *ẓarf* diletakkan sesudah subyek. Karena *ẓarf* harus mengacu kepada subyek, maka juga diperlukan penambahan kata ganti yang mengacu kepada subyek itu sendiri; dalam hal ini adalah *him*. Di samping itu, antara subyek *ahli al ahli al-ḥaqqi* dan *ahli as-sunnati wa al-jamā'ati* juga tidak terdapat preposisi, dengan demikian juga perlu ditambahkan proposisi; dalam hal ini adalah *min*. Dasar perbaikan ini diperkuat oleh kalimat lanjutan dari kalimat yang diperbaiki tersebut, yaitu kalimat *ahli al-ḥaqqi ahli fī mażhabihim aiḍan annahum ya'taqidūna. . .*"
[159-147] A: Tidak ada.
[160]A dan D: ḥarāmun; C: ḥarāman. Sesuai dengan kedudukannya dalam struktur kalimat, bacaan yang benar adalah *ḥarāmun*.
[161]A: al-'ārifūna.

ḥasanan malīḥan falaisa illā bi'tibāri al-qaḍā'i ar-rabbāni wa at-taqdīri al-ilāhi bi'tibāri al-fā'ili al-ḥaqīqi al-lażī huwa khāliqu kulli syai'in wa muḥsinu <al-kullin>[162]khalaqahu [lā][163] li'anna kulla żālika ḥasanun malīḥun wa laisa biqabīḥin 'alā al-iṭlāqi kamā yaqūlu[164] ahlu al-ibāḥati al-mażkūrūna, bal yakūnu kullu żālika ḥasanun malīḥun wa laisa biqabīḥin bi'tibārin lā muṭlaqin, fafham żālika, wa lā tagliṭ fatazilla qadamuka, wa al-'iyāżu billāhi min żālika.

Wa aiḍan anna ahla al-ibāḥati kānū yarḍauna bil-ma'ṣiyati, wa hiya al-maqḍī bihi wa al-muqaddaru bihi[165] bikhilāfi ahli <al-ḥurrī>[166] wa at-taḥqīqi, fafham[167], fa'innahum lā yarḍauna illā bil-qaḍā'i wa al-qadari, lā bil-maqḍī bihi wa al-muqaddari bihi[168] li'anna ar-riḍā bil-qaḍā'i[169] wājibun; wa ar-riḍā bil-ma'ṣiyati kufrun. Ṡumma lammā kāna ahlu al-ḥaqqi lā yarḍauna illā bil-qaḍā'i al-ilāhī wa at-taqdīri ar-rabbānī, wa huwa al-h{ukmu al-mubramu fī al-azali, yaqūlu ba'ḍuhum[170], syi'ran, iżā mā ra'aita Allāha fī al-kulli fā'ilan, ra'aita jamī'a al-kāinati milāḥan

Ṡumma iżā 'alimta żālika kullahu kamā taqaddama wa taḥaqqaqta fī al-umūri Kullihā, fas-salāmatu wa al-kamālu fī al-kulli al-ittibā'u lirasūlillāhi sallā Allāhu 'alaihi wa sallama bimūjibi qaulihi ta'ālā, {Qul in kuntum tuḥibbūna Allāha fattabi'ūnī yuḥbibkum Alllāhu wa yagfir żunūbakum, wallāhu gafūrun raḥīmun[171]} li'anna at-tābi'a lirasūlillāhi ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama fī aẓ-ẓahīri wa al-bāṭini kāna yamsyī 'alāṭarīqi al-amri ar-rabbānī wa al-iżni al-ilāhī. Fal-masyī 'alāżālika aṭ- ṭarīqi yakūnu min ahli as-salāmati wa al-kamāli bi'ināyati al-maliki al-wahhābi[172173]lit-tibā'ihi lahu ṣalla Allāhu 'alaihi wa sallama[161], faṣāra biżālika min al-muḥibbīna bi'tibārin /10/, wa al-maḥbūbīna bi'tibārin[174] Wa biżālika aiḍan [175]yaṣilu al-'abdu at- tābi'u li ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama ilā as-sa'ādati al-kubrā wa al-martabati al-qaṣwā[163] li'anna al-Ḥaqqa subhānahu wa ta'ālā yuḥibbuhu wa yagfiru

[162]A dan D: al-kulli; C: lil-kulli. Melihat struktur kalimatnya, penggunaan kata sandang *al* seperti itu tidak tepat, oleh karena itu kata sandang tersebut sebaiknya dihilangkan. Dengan demikian bacaan yang benar adalah *kullin*.
[163]A dan D: li'anna
[164]D: taqūlu.
[165]D: 'alaihi.
[166]A dan D: al-ḥaqqi. Kata *al-ḥurri* artinya adalah bebas, dan ini tidak sesuai dengan konteks kalimat yang menjelaskan kedudukan sufi. Oleh karena itu, berdasarkan varian bacaan dari teks pendukung, bacaan C tersebut diperbaiki menjadi *al-ḥaqqi* yang artinya adalah kebenaran.
[167]A dan D: tidak ada.
[168]D: 'alaihi.
[169]D: tambah: wa al-qadari.
[170-158] D: tidak ada
[171]Q. S. 3:31.
[172]D: tambah: wa faḍlihi.
[173-161]D: tidak ada
[174]bisababi ittibā'ihi lahu ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama.
[175]D: yaṣīru al-'abdu at-tābi'u ṣalla Allāhu 'alaihi wa sallama min ahli as-sa'ādati al-kubrāṣāḥibi al-martabati al-qaswā.

żunūbahu jamī'an bin-naṣi aṣ-ṣarīḥi fī al-kitābi an-naṣīḥi. fafham wa ta'ammal.

Ṡumma[176] laisa at-tābi'u lahu ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama 'alā al-ḥaqīqati illā ar-rajulu al-lażī kāna[177]muqayyadan bisy-syarī'ati fīẓāhirihi wa mu'ayyadan bil- Ḥaqīqati fī bāṭinihi[178] . faḥīna'iżin yaṣiḥḥu an [179]yuqāla fīḥaqqihi[166] innahu insānun Kāmilun <li[ḥu]ṣūlī[167] ittibā'ihi lahu ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama fīṭarīqihi ẓāhiran wa bāṭinan. [180]wa yusammā fī jamī'i al-'awālimi bi'abdillāhi al-maḥḍi wa in lam yakun ismuhu 'Abdallāhi 'inda an-nāsi, fa'lam żālika. li'anna al-kamāla lā yakūnu illā binjimā'i[181] aż-żāhiri wa al-bāṭini[168] Fakamā annahu 'alā ijtimā'i ar-rūḥi bil-jasadi <tusammā>[182] al-insānu insānan. fasmu hāżā al-insāni al-lażī yuqālu fīḥaqqihi al-ḥayawānu an-nāt{iqu lā yuṭlaqu 'alā jasadihi dūna rūḥihi. wa lā 'alā rūḥihi dūna jasadihi; wa innamā uṭliqa ismu al-insānu 'alā kilaihimā jamī'an[183] fafham żālika[184]

Fa'iżā kāna. każālika. fayufhamu min at-taqrīri as-sābiqi 'alā anna ijtimā'a asy-syarī'ati wa al-ḥaqīqati yusammā[185]żālika biṭ-ṭarīqati al muḥammadiyyati al latī hiya dīnullāhi al-khālisi. wa żālika huwa dīnu al-Islāmi al-lażī kāna 'indallāhi ta'ālā; wa huwa al-musyāru ilaihi biqaulihi, {Alā lillāhi dīnu al-khāliṣu[186]} wa qaulihi {Inna ad-dīna 'indallāhi al-islāmu[187]}. Fasmu aṭ-ṭarīqati lā yuṭlaqu 'alā asy-syarī'ati faqaṭ, dūna al-ḥaqīqati, wa lā al-ḥaqīqati dūna asy-syarī'ati. bimūjibi qaulihi ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama, (Bu'iṡtu bisy-syarī'ati wa al-ḥaqīqati[188]). Falaisa al-amru illā wāḥidun, wahuwa aṭ-ṭarīqatu[189] al-latī kānat ẓāhiruhā syarī'atun wa bātinuhāḥaqīqatun. Wa laisa żālika illā aṭ-ṭarīqatu al-muḥamadiyyatu al-musammātu[190] biṣ-ṣirāṭi al-mustaqīmi.

Ṡumma al-ḥikmatu al-ilāhiyyatu anna asy-syai'a lā yuntiju illā bil-amraini, [191]fal-amru al-awwalu yuqālu lahu al-muqaddamu. wa al-amru aṡ-

[176] D: fa.
[177-165] D: bisy-syarī'ati fīẓāhirihi muqayyadan wa bil-ḥaqīqati fī bāṭinihi mu'ayyadan.
[178]D: fī jamī'i al-'awālimi.
[179] A dan D: liḥuṣūli.
[180-168]D: tidak ada.
[181]A dan C: bin-injimā'i; D: tidak ada. Sesuai dengan pola derivasi dalam bahasa Arab. bacaan yang lebih tepat adalah bijtimā'i.
[182]A: tusammā; C: tasammā; D: yusammā. Berdasarkan kaidah tata bahasa Arab. bacaan yang benar adalah *yusammā*.
[183]D-tidak ada
[184]A dan D: tidak ada.
[185]A dan D: tusammā.
[186]Q. S. 39: 3.
[187]Q. S. 3: 19.
[188]Tidak diketahui sumbernya.
[189]A dan D: at-ṭarīqu.
[190]A: al-musammā.
[191]D: tidak ada.

ṡāniyyu yuqālu lahu at-tālī. fal-ḥaṣīlu min bainihimā yuqālu lahu asy-syai'u aṡ-ṡāliṡu, wa huwa al-musamā bin-natījah. Wa taṭwīlu hāżā al-kalāmi laisa 'indanā maqṣūdan biż-żāti. Fa'iżā aradta taḥqīqa żālika wa <tafṣ[ī]li[hi]>[192], falyaṭlub fī<|al-|kutubī[193] al-manāṭiqah yūjadu fīhā. Fafham wa ta'ammal.

Fakażālika yanbagī[194] aiḍan i'tiqādunā fillāhi ta'ālā lā budda an yakūna wāqi'an baina muṭlaqi at-tanzīhi wa baina muṭlaqi at-tasybīhi. bima'na annahu nunazzihahu bilā ta'ṭīlin wa nusyabbihahu bilā tamṡīlin; wa nunazzihahu fī maqāmi at-tasybīhi. wanusyabbihahu fī maqāmi at-tanzīhi. li'anna muṭlaqa at-tanzīhi yu'addī ilā at-tafrīṭi. wa at-tafrīṭu huwa al-amru al-lażī lā yaṡilu ilā al-ḥudūdi[195]. Wa każālika muṭlaqu at-tasybīhi. fa'innahu yu'addi ilā al-ifrāṭi; wa al-ifrāṭu huwa al-amru al-lażī yata'adda 'an al-ḥudūdi[196] /11/, fa'lam żālika.

Ṡumma każālika aiḍan fī i'timādina 'alaihi ta'ālā, fayanbagī an yakūna wāqi'an baina al-khaufi wa baina ar-rajā'i, bima'nā annahu nakhāfuhu ta'ālāżāhiran wa narjū minhu [197]bāṭinan. [198]Wa bil-'aksi[186] wa nakhāfuhu aiḍan fī maqāmi ar-rajā'i, wa narjū minhu[199] fī maqāmi al-khaufi. [187]Wa qāla ba'ḍuhum, yanbagī an yakūna fī hāżā al-maqāmi an nakhāfa min Allāhi ta'ālā fī maqāmi al-khaufi wa narjuwa minhu fī maqāmi ar-rajā'i; wa al-ḥālu anna at-taḥqīqa khilāfu żālika, fata'ammal[187] , li'anna muṭlaqa al-khaufi lil-'abdi yunāqiḍu[200] qaulahu ta'ālā, {Lā taqnaṭū min raḥmatillāhi; inna Allāha yagfiru aż-żunūba jamī'an, innahu huwa al-gafūru ar-raḥīmu[201][202]Wa yu'khażu min żālika aiḍan qauluhu ta'ālā, {Inna Allāha lā yagfiru an yusyraka bihi wa yagfiru ma dūna żālika liman yasyā'u[203]} [204] , al-āyah. Wa każālika muṭlaqu ar-rajā'i, fa'innahu yunāqidu qaulahu ta'ālā aiḍan, {Wa lā ya'manu makrallāhi illā al- qaumu al-khāṣirūna[192]}. Fal-maqṣūdu min hāżā at-taqrīri fī hāżā al-maqāmi at-tanbīhu 'alā anna Allāha ta'ālā aiḍan jamī'un baina al-amraini wa aḍ-ḍiddaini. Amā 'alimta annahu subḥānahu wa ta'ālā muttaṣifun bisifati al-jamāli wa al-jalāli, miṡlu ṣifati ar-raḥmati wa ṣifati an-niqmati; wa huwa ta'ālā al-gafūru al-'ażżābu; al-

[192]C: tafaṣuli; D: tidak ada. Berdasarkan bacaan dari teks pendukung, dalam bacaan C ada beberapa huruf yang hilang, karena itu diperbaiki dengan cara menambah beberapa huruf yang hilang.
[193]A dan C: al-kutub; D: tidak ada. Penggunaan kata sandang "*al*" pada kalimat seperti itu tidak tepat.karenanya sebaiknya dihilangkan.
[194]A dan D: tidak ada.
[195]D: ḥudūdihi.
[196]D: ḥudūdihi.
[197-185] A: tidak ada.
[198-186] D: tidak ada.
[199-187]D: tidak ada.
[200]A: yunāqiḍuhu.
[201]Q. S. 39: 53.
[202]D: tidak ada
[203]Q. S. 4: 116.
[204]Q. S. 7: 99.

mun'imu al-muntaqimu; [205]wa lākinna[195] raḥmatahu <mutaqaddimun>[206] 'alā gaḍabihi bimūjibi qaulihi ta'ālā fī al-ḥadīsi al-qudsi, (Sabaqat raḥmatī gadābī[207]). Wa huwa al-awwalu wa al-ākhiru, wa' aẓ-ẓāhiru wa al-bāṭinu; wa huwa bikulli syai'in 'alīmun, fa'lam żālika. Wa laqad qīla li Abī Sa'īd al-Kharrāz[208], raḍiya Allāhu 'anhu, bimā 'arafta Allāha, fa'ajāba biqaulihi, bijam'ihi baina aḍ-ḍiddaini, fafham wa ta'ammal.

Śumma al-maqṣūdu al-a'ẓamu wa al-maṭlūbu al-aqdamu al-wuṣūlu ilaihi ta'ālā 'alā wajhi al-kamāli wa ḥuṣūlu -ar-riḍā 'an al-'abdi minhu ta'ālā fī ad-dunyā wa al-ākhirati. Wa żālika huwa al-musyāru ilaihi bis-sa'ādati al-kubrā al-latī lā syaqāwata ba'dahā, gaira annahu lā yataḥaqqaqu żālika illā bi'an yakūna al-'abdu 'alā qidami ahli at-taḥqīqi min as-ṣūfiyyati al-'ārifīna billāhi ta'ālā min <|al-|awwali |al-amri|>[209] ilāākhirihi. Wa żālika, awwalan[210], huwa tajrīdu al-qaṣdi ilā Allahi ta'ālā min gairi iltifātin [211]biqalbihi ilā ad-dunyā wa lā ilā al-ālkhirati. Wa śāniyan, huwa ḥuṣūlu at-takhalluqi[199] bi'akhlāqillāhi bimūjibi qaulihi ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama, (Takhallaqū bi'akhlāqi llāhi[212]).

Śumma taḥqīqu taḥṣīli al-'abdi fī hāżā al-maqāmi[213] huwa man qāma Qiyāmahum wa ṣāma ṣiyamahum wa żāqa ta'āmahum wa fahima kalāmahum ma'a kaśrati żikri Allāhi ||Allāhi|, bimūjibi manṭūqi[214] qaulillāhi ta'ālā talwīḥan[215], {Użkurūnī ażkurkum[216]}, al-āyah, wa qaulihi taṣrīḥan, {Fażkurū Allāha 'inda masy'ari al-ḥarāmi[217]}, al-āyah, wa qaulihi, {Iżā qaḍaitum manāsikakum fażkurū Allālha[218]} {Ważkurū Allāha fī ayyāmin ma'dūtatin[219]} wa qaulihi, {al-lażīina Yażkurūna Allāha qiyāman wa

[205]D: gaira anna.

[206]A dan C: mutaqaddimun; D: muqaddamun. Subyek kalimat tersebut adalah kata dalam bentuk *Mu'annaś* (feminin). Sesuai dengan kaidah tata bahasa Arab, kalimat dengan subyek seperti itu predikatnya juga harus kata yang *mu'annaś* (feminin). Dengan demikian, bacaan yang benar adalah *mutaqaddimatun*.'

[207]H. R. al-Bukhārī dan Muslim.

[208]Nama lengkapnya adalah Abū Sa'īd Ahmad bin 'Isā al-Kharrāz . (W. 277 H). Ia adalah sufi pertama yang membicarakan persoalan *fanā'* dan *baqā'* (al-Hifnī. 2003: 177).

[209]A: min awwali al-amri; D: min al-awali al-amri. Dilihat dari konteks kalimat, dalam bacaan C ada kata yang kurang, karena itu sesuai dengan varian bacaan dari teks pendukung, perlu ditambahkan kata al-amri, dan kata sandang pada kata *al-awwali* perlu dihilangkan. Dengan demikian bacaan yang tepat adalah *min awwali al-amri*.

[210]A: awwalun.

[211]D: tidak ada

[212]Tidak diketahui sumbernya.

[213] D: wa ṭarīqu taḥṣīli al-'abdi fī żālika

[214]D: tidak ada.

[215] D: tidak ada. Dalam D, ayat-ayat Alquran yang dikutip terbatas ayat: użkurū Allāha żikran Kaśīran, al-āyah, wa qauluhu, użkurū Allāha qiyāman wa qu'ūdan wa 'alā junūbikum,al-āyah, wa quluhu, qul Allāh śumma żarhun fīhauḍihim yal'abūna.

[216] Q. S. 2: 152.

[217] Q. S. 2: 198.

[218] Q. S. 2: 200.

[219] Q. S. 2: 184.

qu'ūdan wa 'alā junūbihim[220]}, wa qaulihi, {{Fa'iżā Qaḍaitum aṣ-ṣalāta fażkurū Allāha qiyāman wa qu'ūdan wa 'alā junūbikum[221]} wa qaulihi fīżammi al-munāfiqīna /12/. {Wa iżā qāmū ilā aṣ-ṣalāti qāmū kusālā yurāūna an-nāsa wa lā yażkurūna Allāh illā qalīlan[222]}, wa qaulihi,{ Ważkurū Allāha kaśīran wa qaulihi, {Yā ayyuhā al-lażīna āmanū użkurū Allāha żikran kaśīran[223]}, la'allakum tufliḥūna[224]}, wa qaulihi, {aż-żākirīna Allāha wa aż-żākirāti[225]} al-āyah, al-āyah, wa qaulihi, {Yā ayyuhā al-lażīna āmanū lā tulhīkum amwālukum wa lā aulādukum 'an żikrillāhi[226]}, al-āyah[203], wa qaulihi, {Qul Allāhu śumma żarhum fīḥauḍihim yal'abūna[227] wa qaulihi, {Wa lażikrullāhi akbaru[228]}. [229]Qāla 'Abdullāhi ibnu 'Abbās, raḍiya Allāhu 'anhumā, fī hāżihi al-ālyati lahā wajhāni; aḥaduhumā anna żikrallāhi lakum akbaru min żikrikum iyyāhu ta'ālā wa al ākharu anna żikrallāhi akbaru min kulli 'ibādatin. Wa qīla, anna żikrallāhi akbaru ta'śīran fī[230]daf'i al-mażmūmi wa jam'i al-maḥmūdi[220] wa gairi żālika min al-āyāti al-karīmati, taṣrīḥ>an wa talwīḥan, fafham żālika. [231]Wa qālat[219] 'Ā'isyah ummu al-mu'minīna raḍiya Allāhu 'anhā, kāna Rasūlullāhi ṣallā Allāhu qālat 'alaihi wa sallama yażkuru Allāha kulla ahyānihi; wa bimūjibi qaulihi ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama, (Użkurū Allāha ḥattā qīla laka majnūnun[232])[233], [234]wa gairu żālika min al-aḥādīśi[222]

Śumma al-'abdu al-'ārifu aż-żākiru al-mażkūru immā an yażkura bi'afḍali[235] al-Ażkāri, [236]wa huwa[224] lā ilāha illā Allāhu, [237]binaṣṣi al-ḥadīsi an-nabawī fīżālika[225], wa immā an yażkura biż-żikri[238] al-mujarradi[239], wa huwa żikru Allāh, Allāh, [240]binaṣṣi ẓāhiri manṭūqi al-āyāti al-karīmati al-

[220] Q. S. 3: 191.

[221] Q. S. 4: 103.

[222] Q. S. 4: 142.

[223] Q. S 33: 41.

[224] Q. S. 62: 10.

[225] Q. S. 33: 35.

[226]Q. S. 63: 9.

[227]Q. S. 6: 91.

[228]Q. S. 29: 45.

[229]D: tidak ada.

[230]A: fī mażmūmin wa jamī'i maḥmūdin.

[231-219]D: mūjabi qauli sayyidatinā

[232]Tidak diketahui sumbernya.

[233]D tambah: bi sababi kaśrati zikrillāhi ta'ālā.

[234-222]D: tidak ada.

[235]D: fa'afd{alu

[236] A: tidak ada

[237-225] D: bimūjibi qaulihi ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama, (Afḍalu aż-żikri lā ilāha illā Allāhu), wa qaulihi aiḍan ṣallā Allāhu 'alaihi, (Afḍalu mā qultu anā wa an-nabiyyūna min qab'li lā ilāha illā Allāhu).

[238]A: tidak ada.

[239]D: tambah: al-khāliṣi.

[240] D: bimūjibi manṭiqi al-āyāti al-karīmati al-mażkūrati biqaulihi, {użkurū Allāha qiyāman wa qu'ūdan wa 'alā junūbikum,al-āyah, wa quluhu, qul Allāh śumma żarhun fīḥauḍihim yal'abūna}

mażkūrati qabla hāżā, fa`lam żālika[228]. Fal-kullu fī khairin: [241]wa al-kullu mūjibun ilā as-sa`ādati al-abadiyyati. Wa lākin qāla al-imām ḥujjatu al-Islāmi Abu Ḥāmid al-Gazālī[242], quddisa sirruhu, fī kitābihi Misykāti al-Anwāri fī at-taṣawwufi, lā ilāha illā Allāhu żikru al-mubtadī; wa Allāhu, Allāhu żikru al-mutawassiṭi; wa huwa, huwa żikru al-muntahī, intahā. {Qul kullun ya`malu `alā syākilatihi[243]}, {Bal al-insānu `alā nafsihi baṣīratun[244]; {Wa an laisa lil- insāni mā sa`ā[245]}, fafham in kunta żā fahmin, wa as-salāmu[229]

Wa akh lis an-niyyata [246]fīżikrika iyyāhu ta`ālā[234] tas`ad sa`ādata al-abadi[247], li`anna hāżaini aż-żikraini mūṣilāni ilā as-sa`ādati al-kubrā wa al-martabati al-qaṣwā bisyarṭi al-mudāwamati `alaihimā au `alā aḥadihima, bimujarradi imtiṡāli al-amri al- ilāhī wa al-iżni ar-rabbānī, lā lid-dunya wa lā lil-ākhirati. Ṡumma `inda żikrihi bi lā ilāha illā Allāhu yakūnu ma`a alḥuḍūri bima`nāhu `alā qadri isti`dādihi wa maqāmihi illā iżā kāna mustagriqan fīhi wa galaba `alaihi al-ḥālu, fafham, li`anna al-istigrāqa[248] fī aż-żikri[249] hunā yakūnu aż-żākiru `ainu al-mażkūri `ilman wa kasyfan, fa`lam żālika.

Ṡumma innahu yanbagī lil-`abdi al-`ārifi aṣ-ṣūfī as-sāliki ilā rabbihi an lā yagfula `an Allāhi ta`ālā fī jamī`i aḥwālihi kullihā ma`a luzūmi aurādihi al-ma`khūżati al-musalsalati `an masyāyikhihi, wa an yuḥsina al-khuluqa ma`a al-khalā`iqi kullihim bimūjibi qaulihi ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama, {Mā bu`iṡtu illā li`utammima Makārima al-akhlāqi[250]} Qālū wa jamā`u ḥusni al-khuluqi ma`a al-khalā`iqi /13/ īṣālu ar-rāḥati[251] ilaihim wa yu`annisuhum wa lā yuwaḥḥisyahum, fa`lam żālika. Wa laqad su`ila ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama ayyu an-nāsi aqrabu ilaihi yauma al-qiyāmati biqauli as-sā`ili, ayyu an-nāsi aqrabu ilaika yāRasūlallāhi yauma al-qiyāmati, fa`ajāba biqaulihi ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama, (Aḥsanuhum khuluqan[252]). Wa qāla Aiḍan ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama, (al-khalqu kulluhum `iyālullāhi; fa`aqrabuhum ilā Allāhi anfa`uhum[253] li`iyālihi[254]) Fali`ajli żālika, qāla ba`ḍuhum at-taṣawwufu kulluhu khuluqun; at-taṣawwufu ḥusnu

[241-229] D: tidak ada

[242] Nama lengkapnya adalah AbūḤamid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī (450 H - 505 H) (al-Ḥifnī, 2003: 443).

[243]Q. S. 17: 84.

[244]Q. S. 75: 14.

[245]Q. S. 53: 39.

[246-234]D: tidak ada.

[247]D tambah: in syā Allāhu ta`ālā.

[248]A: istigrāqun.

[249]A: żikrin

[250]H.R. al-Bukhārī

[251]D: ar-raḥmati.

[252]H.R. al-Bukhārī

[253]A: aṭfahum.

[254]Tidak diketahui sumbernya.

al-khuluqi[255]. Wa laqad qīla lisy-syaikh al- imāmi quṭbi al-anāmi, syaikhinā wa syaikhi masyāyikhinā, Muḥyī ad-Dīni `Abd al- Qādir al-Jīlānī al-Bagdādi, quddisa sirruhu, bimā nilta hāżā al-maqāmi, yā syaikh, Qāla: bit-tawāḍu`i wa ḥusni al-khuluqi wa sakhāwati an-nafsi wa salāmati aṣ-ṣadri. Falimiṡli hāżā, falya`mal al-`āmilūn. Allāhumma uḥsyurnā fī zumrati ahli lā ilāha illā Allāhu, wa aḥyinā bilā ilāha illā Allāhu, wa amitnā `alā qauli lā ilāha illā Allāhu, waj`al ākhira kalāminā qaula lā ilāha illā Allāhu, bimūjibi qaulihi nabiyyika Muḥammadin ṡallā Allāhu `alaihi wa sallama, (Man kāna ākhiru kalāmihi lā ilāha illā Allāhu dakhala al-jannata[256]). Wa fī riwāyatin `anhu aiḍan ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama, (Man qāla lā ilāha illā Allāhu khāliṣan mukhliṣan dakhala al-jannata[257]). Wa `anhu aiḍan ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama `an Allahi ta`ālā annahu qāla jalla Jalāluhu, {Lā' ilāha illā Allāhu ḥiṣnī, faman dakhala ḥisnī amina min `azābī[258]). Allāhumma ḥaqqiqnā minhum, ai min ahli lā ilāha illā Allāhu wa lau bil-maḥabbati fīhim, wa sahhil `alainā bimutābā`atihim, āmīn bimūjibi qaulihi s>}allā Allāhu `alaihi wa sallama, (al-Mar`u ma`a man aḥabba[259]), wa qaulihi aiḍan ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama, (Yuḥsyaru al-mar`u ma`a muḥibbihi), wa fī riwāyatin, (Yuḥsyaru al-mar`u ma`a ḥubbihi), ai ma`a maḥbūbihi. Fayakfīka hā>żā syarafan fīḥusūli al-maḥabbati, fafham wa lau bil-qalbi, fata'ammal. Wa mā lanā illā naqlun[260] kamā qīla, innā lā a`rafu illā antum, fajburnī[261] bi`aṭā`in minkum; kullu syakhṣin li`azīzin yantamī; wa `azīzī laisa illā antum.

Faḥuṣūlu al-maḥabbati fī al-qalbi fīhim huwa bi`ainihi al-ittibā`u lahu ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama fi al-aqwāli wa al-af`āli, żāhiran wa bāṭinan, bihaiṡu annahu yata`adā ilā maḥabbatillāhi ta`ālā limaḥabbatihim iyyāhu ta`ālā bittibā`ihim lahu ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama. Fasyarṭu al-maḥabbati min al-jānibaini al- ittibā`u lahu ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama, wa huwa al-maqsuṣūdu al-a`ẓamu wa al- maṭlūbu al-aqdamu, li'anna at-tābi`a lahu ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama huwa min al-muḥibbīna al-maḥbūbīna, bimūjibi naṣṣi qaulihi ta`ālā, {Qul in kuntum tuḥ{ibbūna Allāha fattabi`ūni yuḥbibkum Allāhu[262], al-āyah. [263]Fayakūnu hunā al-masyrūṭ `alā syarṭin wāḥidin[251]; famaḥabbatu Allālha ta`ālā `abdahu ba`da maḥabbati

[255]D: tidak ada.

[256]H. R. Abū Dāwud.

[257]H. R. al-Ḥākim.

[258]H. R. asy—Syairāzī berdasarkan riwayat dari `Ali ra.

[259]H. R. al-Bukhāri.

[260]A dan D: naqūlu.

[261]A: fa`akhbirūnī.

[262]Q. S. 3: 31.

[263-251]D: tidak ada.

al-'abdi rabbahu ta'ālā al-ḥāṣil[alati][264] min al-ittibā'i lahu /14/ ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama yakūnu żālika min as-sa'ādati al-kubrā al-latī lā syaqāwata ba'dahā. Fayakfīka hāżā syarafan iżāḥaṣala laka al-maḥabbatu lahu ta'ālā. Wa laqad qāla ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama. (Iżā aḥabba Allāhu 'abdahu lam yaḍurrahu żanbun[265]). Fattābi'u lahu ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallama, huwa min al-muḥibbīna al-maḥbūbīna al-lażīna lā yartakibūna aż-żanbi. Famin aina yaḍurruhum aż-żanbu, wa hum lā yartakibūna 'alaihi. Fal-qā'idatu, anna aż-żanba lā yaḍurru illā rākibahu in lam yatub wa lam ya'ti 'afwun 'an[266] Allāhi ta'ālā. Wa in atāżālika al-'afwu[267] 'an Allāhi ta'ālā wa lau bilā taubatin, fayakūnū bimaḥḍi al-faḍli minhu ta'ālā {Wa māżālika 'alā Allāhi bi'azīzin[268].} Wa mā lanā illā[269]kamā qālā[261] al-imāmu asy-syāfi'i[270] raḍiya Allāhu 'anhu, Allāhumma igfirlī bilā taubatin, fa'innī lā aqdiru 'alā syurūṭi at-taubati. Śumma wa lau furiḍa annahum yartakibūna 'alā ayyi[271]żanbin mā, fa'innahum yatūbūna bisa'atihim. Fattā'ibu min aż-żunūbi min maḥābībillāhi ta'ālā {Inna Allāha yuḥibbu at-tawwābīna wa yuḥibbu al-mutaṭahhirīna[272].

Śumma iżā 'alimta żāllika, falā yakhfa 'alaika, yā akhī, anna lafẓa at-tawwābi yakūnu min ṣīgati al-mubālagati. Fayufhamu min żālika annahu ta'ālā yuḥibbu 'abdahu al-lażī yukśiru[273]at-taubata; wa kaśratu taraddudi at-taubati min kaśrati aż- żunūbi al-mutawāliyati 'alā al-'abdi al-mużnibi, fafham żālika in kunta żā fahmin. Was-salāmu. Fali'ajli żālika, qāla ba'ḍu al-'ārifīna, quddisa sirruhu, inna al-'abda ar rākibu 'alāżanbin ayyi żanbin kāna, śumma yatūbu minhu yu'addu annahu min al- 'ulamā'i al-lażīna ya'malūna bi'ilmihim min ḥaiśu inna hāżā al-'abda al-mużniba Kamā[274] 'arafa annahu rakiba 'alāżanbin muqaddarin 'alaihi fī al-azali, śumma tāba wa raja'a ilā rabbihi min jihati anna rabbahu al-qā'ilu lit-taubati, yuḥibbu at tawwāba min 'abīdihi, fafham. Wa lā yakhfā 'alaika anna (at-Tā'iba min aż-żanbi kaman lāżanba lahu[275]) binaṣṣi al-ḥadīsi an-nabawī. Hażā iżā kāna al-

[264] A dan D: al-ḥāṣilati; C: al-ḥāṣil. Subyek kalimat tersebut adalah kata dalam bentuk *mu'annas'* (feminin). Sesuai dengan kaidah tata bahasa Arab, kalimat dengan subyek seperti itu predikatnya juga harus kata yang *mu'annas'* (feminin). Dengan demikian, bacaan yang benar adalah *al-ḥāṣilati*. Perbaikan ini juga sesuai dengan varian bacaan dari teks pendukung.H 253

[265] tidak diketahui sumbernya.

[266] A: 'anhu

[267] A: 'afwun

[268] Q.S. 14:20

[269] D: kamāla

[270] Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Idrīs asy-Syāfi'ī (150-2004 H): pendiri mazhab fikih Syāfi'iyah (al-Hifni. 2003: 328).

[271] D: tidak ada.

[272] Q. S. 2: 222.

[273] A: bikaśrati

[274] A dan D: lammā

[275] H. R. Aṭ-Ṭabrānī.

'abdu al mużnibu al-mażkūru min 'awwāmi an-nāsi. Famā qauluka iżā kāna al-'abdu al mużnibu al-mażkūru min al-'ārifīna billāhi ta'ālā? fata'ammal.

Śumma inna al-'ārifa kāna min sya'nihi[276] an yatūba qabla aż-żanbi wa ba'da aż-żanbi wa waqta aż-żanbi wa 'inda aż-żanbi; wujūduka żanbun lā yuqāsu bihi żanbun, fagufrānuhu min a'ẓami al-gufrāni. Famin aina aż-żanbu yaḍurruhu 'alā hāżā at- taqrīri, fafham in kunta ża fahmin. Wallāhu yu'tī man yasyā'u. {Wallāhu żū al-faḍli al-'aẓīmi[277]}.{Qul hāżā sabīlī ad'ū ilā Allāhi 'alā baṣīratin anā wa man ittab'anī}.{Subḥā āhi 'ammā yusyrikūna[278]}.

Wa min a'jabi al-ḥikāyati fī zamani banī Isrā'īla, kāna rajulun śālihun 'ālimun 'ābidun ṭūla, 'umrihi nahāruhu ṣiyāmun wa lailatuhu qiyāmun. Wa kāna fī zamanihi aiḍan rajulun fāsiqun istagraqa fī [al-ma'āṣī][279] kullihā, wa lā yatruku wāḥ ā wa qad fa'alahā /15/ wa 'amilahā. [280]Śumma ba'da zamānin[268] tażakkara fī nafsihi wa 'arrafa annahu min |min| afsaqi an-nāsi wa asyqāhum, fayataqarrabu[281] ilāḥāżā ar-rajuli aṣ-ṣāliḥi al-mażkūru, fala'alla Allāha yagfiru jami'a żunūbihi biqurbihi min hāżā ar-rajuli aṣ-ṣāliḥi, fayanfiru minhu wa lā yurīdu qurbahu ilaihi bisababi fisqihi wa syaqāwatihi, wa taraddada min majlisihi marratan [282]ba'da marratin[270] bisababi naẓrihi ilaihi bi'aini al-ḥaqārati wa asy-syaqāwati. Fa'ankasarat nafsu żālika ar-rajuli al-mużnibi al-mustagriqi fī al-ma'āṣī kullihāṭūla 'umrihi wa taḥassara. Fa'auḥā Allāhu ta'ālā ilā nabiyyin kāna fīżālika az-zamāni, wa qāla, wa 'izzatī wa jalālī, la'agfiranna lihāżā al-fāsiqi al-'āṣī jam'īa żunūbihi, wa ju'ila jamī'u śawābi 'ibādati ar-rajuli aṣ-ṣāliḥi al-'ābidi ṭūla 'umrihi [lahu][283]

Śumma[284] ba'da ayyāmin kilāhumā qad māta. Fayadkhulu hāżā ar-rajulu al- mużnibu al-jannata biḥusni ẓannihi billāhi ta'ālā, wa yadkhulu hāżā ar-rajulu aś-śāliḥi fī an-nāri bisababi 'ujbihi wa takabburihi wa nażrihi ilā al-fāsiqi bi'aini al-haqārati wa asy-syaqāwati. Falāḥaula wa lāquwwata illā billāhi al-'aliyyi al-'aẓīmi. Hā żā kāna ra'yunā fī ba'ḍi al-kutubi bima'nāhu, lā bilafżihi[285], fafham.

[276] A: isyāratihi.

[277] Q. S. 62: 4

[278] Q. S. 59: 23.

[279] A dan D: al-ma'āṣī. Dilihat dari konteks kalimat, dalam C ada bagian yang kurang. Oleh karena itu kekurangan tersebut perlu ditambah sesuai dengan varian bacaan dari teks pendukung, dalam hal ini adalah kata *al-ma'āṣī*

[280-268] A: śumma zamanin ba'da.

[281] D: fayaqrubu.

[282-270] A: tidak ada.

[283] A dan D: tidak ada.

[284] A tambah:lahu.

[285] A: yalfaẓuhu.

Fal-ḥāṣilu anna hāżā ar-rajulu al-`āṣī biṭūli `umrihi kāna mu`tamidan `alā[286]faḍli Rabbihi[274] liḥusni żannihi bihi ta`ālā, wa rāḍiyan bitaqdīri al-ilāhi wa al qaḍā`i ar-rabbāni al-mubrami al-wāqi`i fī [al-]azali[287] `alaihi, faṣāra min ahli as sa`ādati. {Wa Māżāilika `alā Allāhi bi`azīzin[288]}.

Wa ammā ar-rajulu aṣ-ṣāliḥi al-`ālimi al-`ābidi al-mażkūru annahu kāna mu`tamidan `alā `ilmihi wa `amalihi wa salāḥatihi wa `adami irtikābihi `an ażżunūbi, lā `alā fad|}lillāhi wa karāmihi, faḥaṣala fī qalbihi al-`ujbu wa at-takabburu, wa yagtarru biżālika kullihi, faṣāra min ahli asy-syaqāwati. Wa al-`iyāżu billāhi minhā. Yaf`alu Allāhu mā syā`a wa yaḥkumu mā yurīdu. {Lā yus`alu `ammā yaf`alu wa hum yus`alūna[289]}. {Mā kāna Allāhu liyuẓlimahum wa lākin kānū anfusahum yaẓlimūna[290]}. fa` lam żālika[291].

Khātimatu ar-risālati. Hāżihi waṣāyā ilhāmiyyatun bifaḍlillāhi wa mannihi ta`ālā iyyāhu. Yā hāżā, użkur Allāha kaśīran ḥattā qila laka majnūnun bisababi kaśrati żikrika iyyāhu ta`ālā, wa lā ta`tariḍ `alā `alā kulli aḥadin[292]ḥaiśumā `amila wa fa`ala bimūjibi qaulihi ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama, {Iżā ra`aita syuḥḥan[293] muṭā`an wa hawan muttaba`an, wa ya`malu kullu żī ra`yin bira`yihi, fa`alaika bikhuwaiṣatinafsika wa da` al-umū `āmmata[294]), wa qaulihi ṣallā Allāhu `alaihiwa sallama. (Saya`tī[295] `alaikum zamānun, khairukum fī man lam ya`mur bima`ūrūfin wa lam yanhā `an munkarin[296]), wa bimūjibi qaulihi ta`ālā, {Yā ayyuhā al-lażīna āmanū `alaikum anfusakum lā yaḍurrukum man ḍalla iżā ihtadaitum[297] Wa tawāḍa`. yā Akhī, lillāhi ta`ālā bimūjibi qaulihi ṣallā Allāhu `alaihi wa sallama. (Man tawāḍa`a Lillāhi rafa`ahu Allāhu[298]). Wa ḥaqīqatu at-tawāḍu`i huwa ru`yatu[299] nafsi al-`abdi annahu min aḥqari an-nāsi wa aqallihim /16/ ṭā`atan wa asyaddihim taqṣīran au adnāhum rutbatan `indallāhi ta`ālā wa aksarihim gaflatan wa akbarihim żanban. Wujūduka żanbun lā yuqāsu bihi żanbun. Wa tarā anna żunuba gairika aḥsanu min `ibādatika, fa`inna Allāha ta`ālā qad qāla. {Inna Allāha ta`ālā lā yagfiru an yusyraka bihi wa yagfiru mā dūna

[286] A: faḍli Allāhi rabbihi.

[287] A dan D: fī azali al-azali; C: fī azalin. Dilihat dari konteks kalimat, dalam C ada bagian yang kurang. Oleh karena itu kekurangan tersebut perlu ditambah sesuai dengan varian bacaan dari teks pendukung, dalam hal ini adalah kata *al-azali*.

[288] Q. S. 14:20.

[289] Q. S. 21: 23.

[290] Q. S. 9: 70.

[291] Sampai pada bacaan tersebut teks D berakhir. Selanjutnya langsung ditutup dengan penuturan Pengarang mengenai selesainya penulisan risélah.

[292] A: wāḥidin.

[293] A: syaikhan muṭā`an.

[294] Tidak diketahui sumbernya.

[295] A: saya`tiyanna.

[296] H. R. al-Bukhāri dan Muslim.

[297] Q. S. 5: 105.

[298] H. R. Ibnu Manduh dan Abū Na`īm.

[299] A: riwāyatun.

żālika liman yasyā`u[300]} wa qāla, {Lā taqnaṭū min raḥmatillāhi innahu yagfiru aż-żunāba jamī`an, innahu huwa al-gafūru ar-raḥīmu[301]} Famin aina [302]daraita anta[290] [anna][303] Allāha yaqbalu minka ṭā`ataka wa `ibādataka; wa żunūbu gairika lā yagfiruhā? Wa lā tanżur `āliman bi`aini an-naqsi wa at-taḥqīri wa in lam ya`mal bi`ilmihi, fa`inna al-`ālima lahu qadrun aẓīmin `inda Allahi ta`ālā yauma al-qiyāmati. Hākażā qāla asy-syaikhu al-imam Muḥyī ad-Dīni ibnu `Arabī, quddisa sirruhu. Wa lā taḥqiranna fāsiqan bifisqihi li`anna `afwallāhi ta`ālā ausa`u min żālika. Wa ḥassin aẓ-ẓanna bin-nāsi li`anna ḥusna aż-żanni bin-nāsi yu`addī ilāḥusni aẓ-ẓanni billāhi ta`ālā; wa ḥusnu aẓ-ẓanni billāhi ta`ālā min a`ẓami al-wājibāti `alā al`abdi wa anjā min `ażābi Allāhi ta`ālā yauma al-qiyāmati bimūjibi qaulihi ta`ālā fī al-ḥadīśi al-qudsī. (Anā `inda żanni `abdī bī, falyaẓunna mā syā`a[304]). Fayakfīka ḥāżā min al-waṣāyā in kunta żā `aqlin wa salīma aṭ-ṭab`i. Wallāhu a`lamu biṣ-ṣawābi wa ilaihi al-marji`u wa al-ma`ābu, wallāhu a`lamu.

Yaqūlu ṣāḥibu al-kitābi, al-`abdu aḍ-ḍa`īfu al-mużnibu al-ḥaqīru wa al-miskīnu al-kasīru[305] al-faqiru ar-riaji `afwa rabbihi al-kabīri, baṣṣarahu Allāhu bi`uyūbi nafsihi wa ja`ala yaumahu khairan min amsihi, amīn, hāżāākhiru mā tayassara min taḥrīri al-kitābi bifaḍlillāhi al-maliki al-wahhābi, wa waqafa al-qalamu `alā hāżā al-ḥaddi li`adami al-iżni min al-wāḥidi al-aḥadi, li`anna min `alāmati al-iżni at-taisīru, ḥikmatan min Allāhi al-ḥakīmi al-khabīri. Wallāhu a`lamu biṣ-ṣawābi, wa ilaihi al- marji`u wa al-ma`āb, wa ṣallā Allāhu `alā sayyidinā Muḥammadin, sayyidi al- awwalīna wa al-ākhirīna, wa `alāālihi wa ṣaḥbihi min al-ansāri wa al-muhājirīna, wa `alā jamī`i al-anbiyā`i wa al-auliyā`i wa aṣ-ṣulaḥā`i,wa al-`ārifīna, āmīn yā rabba al-`ālamīna, āmīn.

Tamma [al-kitābu wa] kat[a][ā]bahū[306] `abdullāhi al-faqīru al-ḥaqīr almuḥtāj ilā Raḥmati maulāhu al-ganiyyi al-karīmi /17/.

Terjemahan Teks

Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Rahmat dan keselamatan semoga tetap terlimpahkan kepada Muhammad dan keluarganya. Segala puji bagi Allah Tuhan yang tidak ada sesuatu pun yang menyamai-Nya. Semoga Allah senantiasa melimpahkan rahmat kepada

[300] Q. S. 4: 116

[301] Q. S. 39: 53

[302] A: wa araita anta ḥāsyā wa kallā

[303] A: anna. Dilihat dari konteks kalimat, dalam C ada bagian yang kurang. Oleh karena itu kekurangan tersebut perlu ditambah sesuai dengan varian bacaan dari teks pendukung, dalam hal ini adalah kata *anna*.

[304] H. R. al-Bukhārı dan Muslim.

[305] A: al-kabīru.

[306] C: kitābuhu. Dalam kolofon tersebut, struktur kalimat tidak beraturan, karena itu perlu diperbaiki menjadi *Tamma wa katabahu `abdullāhi*

junjungan kami, Muhammad yang tidak mempunyai bayangan; kepada keluarga dan para sahabatnya dari golongan Ansar dan Muhajirin, dan kepada semua nabi dan wali beserta semua pengikutnya.

Risalah yang sangat ringkas ini saya beri nama *Sirr al-Asrār* (rahasia segala rahasia) insya'a Allah bermanfaat bagi orang-orang yang mempunyai mata hati dan penglihatan.

Ketahuilah, wahai saudaraku di jalan Allah dan temanku di dalam perjalanan menuju Allah, bahwa selayaknya bagi hamba yang *'ārif* yang menempuh perjalanan rohani, dan yang memiliki penguasa atas jiwanya, hendaknya mengetahui bahwa sesungguhnya Allah taala selalu bersamanya di mana pun ia berada sesuai déngan firman-Nya. {Dia bersamamu di mana pun kamu berada}, dan sesuai dengan sabda Nabi saw.. (Sebaik-baik iman seseorang adalah mengetahui bahwa Allah bersamanya di mana pun ia berada). Dan juga hendaknya ia mengetahui bahwa al-Haq swt. senantiasa meliputi segala sesuatu, berdasarkan firman Allah taala. {Allah meliputi segala sesuatu}, dan firman-Nya, {Sesungguhnya Allah, ilmu-Nya benar-benar meliputi segala sesuatu}, dan juga ayat-ayat mulia yang lain. Bagaimana Dia tidak seperti itu, sementara Dia adalah yang pertama dan terakhir, yang zahir dan yang batin? Ketahuilah hal itu.

Jika engkau bertanya, bagaimana Allah swt bersama kita, dan Dia juga meliputi segala sesuatu seperti yang dijelaskan dalam Kitab yang mulia dan Hadis Nabi? Bagaimana gambaran kebersamaan dan peliputan itu? Sungguh terasa sulit dalam hati kita memahaminya. Dan bagaimana kita dapat mengetahui hal itu menyangkut hak Allah swt. sementara Dia swt. Itu {Tidak ada yang menyamai-Nya}, meskipun Dia yang mempunyai segala sesuatu? Sebab, Allah swt. tidak punya batas, arah, bentuk, sekalipun Dia tampak di sesuatu dan dengan sesuatu. Telah menjadi ketetapan dengan perkataan para ahli tasawuf bahwa Dia swt. tidak sama dengan segala apa yang digambarkan oleh akal, dicakup oleh pemahaman, dan terbersit dalam hati. Kita mempunyai batas, arah, persamaan, dan bentuk. Bagaimana hubungan kebersamaan Tuhan dengan kita? Dan bagaimana peliputan ilahi dengan kita? Dua-duanya tidak masuk akal terjadi dengan kita. Pendapat saya, semua yang telah saya utarakan adalah benar, hanya saja mengetahui hal itu adalah wajib atas kita atas dasar iman semata. Akal tidak mempunyai jalan untuk mencapainya selain berserah diri. Ketahuilah itu.

Jika bagi engkau terasa sulit memahaminya, maka secara garis besar saya buat perumpamaan yang, in sya'a Allah /4/, dapat mendekatkan kepada pemahaman engkau. Perumpamannya demikian, kebersamaan Allah dengan kita itu seperti kebersamaan suatu perkara dengan sifat-sifat yang mengikutinya saja, atau seperti kebersamaan sifat dengan yang disifatinya, bukan seperti kebersamaan sesuatu dengan sesuatu yang lain yang diketahui oleh banyak orang. Demikian juga peliputan Allah swt. dengan segala

sesuatu itu seperti peliputan sifat dengan yang disifatinya saja, atau seperti peliputan suatu perkara dengan sifat-sifat yang mengikutinya, bukan seperti peliputan sesuatu dengan sesuatu yang lain yang diketahui oleh banyak orang.

Ketahuilah itu dan renungkanlah. Sebab, selain apa yang sudah saya ungkapkan dan saya buat perumpamaan itu lebih sulit, bahkan dapat menjadi tempat yang menggelincirkan, seperti yang sudah jelas bagi orang yang berakal yang mau merenungkan. Banyak orang jatuh dalam keyakinan *ahli al-hulul* dan *ilhad* dan menjadi zindiq karena mengambil lahirnya kesamaran ayat-ayat Alquran dan Hadis Nabi dan karena mengambil lahirnya sebagian ungkapan ahli makrifat dan syatahatnya para wali ketika mereka dalam keadaan mabuk cinta dan sima dari indera karena *fana' fillahi ta'ala*. Semua itu oleh mereka dijadikan sebagai keyakinan mengenai Allah taala. Mahasuci Allah dan Mahabesar dari apa yang digambarkan oleh orang-orang yang tidak mengerti. Pahamilah hal itu dan renungkanlah. Yang selamat dari kesalahan yang besar ini hanyalah orang-orang yang mendapat petunjuk, yaitu ahli zikir yang mengikuti Nabi saw. lahir dan batin. Ya Allah, bangkitkanlah kami bersama mereka, masukkanlah kami ke dalam golongan mereka, dan jadikanlah kami termasuk orang-orang yang mencintai mereka, kabulkanlah doa kami, wahai Tuhan semesta alam. Kita berharap kepada Allah taala agar semua itu dapat kita capai karena Dia Maha Pemurah, Mahamulia, Maha Pengasih, dan Maha Penyayang. Dia Maha Memberi karunia dan Maha Memberi anugerah kepada semua makhluk-Nya. Dia berfirman. {Berdoalah kamu niscaya Aku kabulkan} dan karena Nabi saw. mengatakan. (Seseorang itu bersama orang yang dicintainya). Dalam satu riwayat, Nabi juga mengatakan, (Seseorang dibangkitkan bersama kecintaannya), yakni orang yang dicintainya. Dalam satu riwayat lain, (Bersama orang yang mencintainya). Semuanya itu diperintahkan; dan di dalamnya segala kebajikan. Yang lebih mantap dari semua itu adalah sabda Nabi saw.. (Barangsiapa menyerupai suatu kaum, maka ia termasuk golongannya), dan sabdanya lagi, (Kekasih kaum adalah bagian dari mereka). Renungkanlah. Cukuplah ini sebagai kemulian bagi engkau jika engkau benar dalam perjalananmu dan ikhlas dalam pencarianmu. Dikatakan juga, barang siapa mencari sesuatu dan bersungguh-sungguh, niscaya ia mendapatkannya. Pahamilah, Allah-lah yang menguasai petunjukmu.

Kemudian saya kembali kepada penjelasan yang saya maksudkan, yaitu yang menjadi tujuan itu sendiri. Ketahuilah, wahai saudaraku, semoga Allah memberi engkau pengetahuan dan pemahaman tentang diri-Nya /5/, sesungguhnya orang berakal dan sibuk tidak dapat meninggalkan dua tugas ini, karena salah satunya merupakan pokok dari semua tugas; yang satu sebagai bapak semua tugas, sedangkan yang lain sebagai ibunya. Dua hal tersebut menempati kedudukan seperti itu karena keduanya merupakan

bagian dari tugas kenabian yang dijelaskan dalam Alquran yang mulia; {Kebatilan tidak datang kepadanya, baik dari depan maupun dari belakang, yang diturunkan dari sisi Tuhan Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui}. Jika engkau menginginkan hal itu dengan penjelasan yang rinci, maka carilah di kitab- kitab yang luas pembahasannya. *insya Allah* engkau mendapatkannya. Selanjutnya, semoga Allah memberi anugerah kepada engkau keyakinan yang bersumber dari ilmu pengetahuan, keyakinan yang bersumber dari penyaksian, keyakinan yang bersumber dari kefana`an dalam *al-Ḥaqq*, dan keyakinan yang bersumber dari penyaksian *al- Ḥaqq* karena ketekunan engkau menjalankan dua tugas ini dengan keyakinan yang benar. Maka pada saat itu engkau menjadi golongan *ahlillāh* yang khusus, pemilik kesempurnaan dan penyempurnaan.

Hamba yang menempuh perjalanan rohani dan benar dalam perjalanannya pada permulaan tariqahnya harus memperbanyak zikir *lā ilāha illā Allāh*di semua keadaan dan urusan tanpa ada rasa malas karena Aisyah, perempuan yang menjadi ibunya kaum beriman, ra. Mengatakan, "Rasulullah saw. mengingat Allah di setiap waktu." Dan dalam Alquran yang agung dan Kitab yang mulia Allahu berfirman.{Ingatlah Allah sebanyak-banyaknya supaya kamu beruntung}, dan Dia berfirman.{Laki-laki dan perempuan yang banyak mengingat Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar." Dia berfirman. {Wahai orang-orang yang beriman, berzikirlah dengan menyebut nama Allah, zikir yang sebanyak-banyaknya. Dan bertasbihlah kepada-Nya di waktu pagi dan petang}. Allah melarang lupa dan mencegah lupa akan zikir, {Janganlah kamu seperti orang-orang yang melupakan Allah, kemudian Dia membuat mereka lupa kepada diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasiq}. Allah berfirman, {Jika kamu telah selesai melaksanakan salat, maka berzikirlah kamu kepada Allah dengan berdiri dan duduk." Ibnu `Abbas, semoga Allah meridai dia dan ayahnya, yakni di waktu siang dan malam. Di darat dan di laut, di tengah perjalanan dan di rumah, di waktu kaya dan fakir, di waktu sehat dan sakit, di waktu menderita dan di waktu selamat, di tempat rahasia dan terang-terangan. Allah taala berfirman, {Ingatlah kamu kepada-Ku, niscaya Aku mengingatmu}. Ini semua cukup bagi engkau sebagai suatu keutamaan. Dan Dia secara khusus melarang orang beriman lupa mengingat-Nya karena sibuk dengan pekerjaan. Allah taala berfirman, {Hai orang-orang yang beriman janganlah harta dan anak-anakmu melalaikanmu dari mengingat Allah. Barangsiapa berbuat demikian, maka merekalah orang-orang yang rugi}, dan ayat-ayat yang lain. Ayat, khabar, dan *asar* mengenai hal itu tidak terhitung banyaknya.

Selanjutnya, pertama-tama, untuk hamba yang *mutajarrid* dan *salik* /6/ pemula adalah berzikir dengan zikir *lā ilāha illā Allāh* karena ia merupakan sebaik-baik zikir berdasarkan Hadis Nabi. Setiap hari, siang-

malam, 10.000 kali, sehingga darah, daging, dan semua urat dan anggota badannya di seluruh anggota badan yang lain bercampur dengan sebaik-sebaik zikir. Nabi saw. bersabda, "Sebaik-baik apa yang saya ucapkan dan diucapkan oleh nabi-nabi sebelum saya adalah *lā ilāha illā Allāh.* Hamba yang melakukan *suluk* dan berzikir sebaiknya menghadirkan makna *lā ilāha illā Allāh*dalam hatinya pada waktu berzikir dengan kalimat tersebut. Dan pada waktu mengucapkan *la ila* sebaiknya menafikan hak ketuhanan selain-Nya; sementara pada waktu mengucapkan *illā Allāh* menetapkan ketuhanannya Allah taala. Ketahuilah itu.

Dari sini, saya mengutarakan sebagian rahasia yang tersimpan di kalangan sufi yang makrifat kepada Allah taala. Dalam hal ini sebagian guru tarekat, semoga ruhnya tersucikan, menetapkan kepada sebagian muridnya setelah mentalqin zikir agar membayangkan bentuk gambar *al-jalalah* di depannya selama-lamanya tanpa lalai dan lupa. Di mana pun ia menatapkan matanya, maka *al-jaldlah* ada tertulis di depannya dengan pena imajinasi dalam pengkhayalannya. Akan tetapi, mereka mensyaratkan bahwa penulisan nama tersebut dengan menggunakan tinta dari cahaya warnanya seperti wama emas murni yang bersih dari kotaran. Kadang-kadang warnanya seperti warna perak yang bersih dari kotoran. Demikian ini terus berlangsung di semua keadaaan dan perubahan situasinya. Jika ia memejamkan mata, maka ia melihatnya dengan mata khayalnya tertulis dengan pena persepsi di antara kedua matanya. Ketahuilah itu.

Dengan kebenaran keyakinan dan dan keabsahan pengetahuannya, orang *`ārif*yang menjalankan tugas seperti itu mengetahui bahwa gambar nama adalah gambaran nama; nama adalah maknanya bentuk, sementara nama adalah keadaan yang dinamai, seperti halnya bentuk adalah yang menunjukkan nama, sedangkan nama menunjukkan yang dinamai. Ketahuilah semua itu jika engkau mempunyai ilmu.

Dalam setiap hal, hamba yang*`ārif* tersebut sebaiknya juga mengetahui bahwa jenis-jenis suara yang ia dengar, yakni suara apa pun, semuanya merupakan tasbih kepada Allah taala. Hal ini karena segala sesuatu bertasbih kepada-Nya, baik dengan lisan maupun dengan sikap, sesuai dengan firman Allah taala, {Tidak ada satu pun kecuali bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak memahami tasbihnya}/7/, sehingga Nabi saw. bersabda, (Suara ombak adalah tasbihnya). Dari sini dapat dipahami bahwa semua makhluk mempunyai ruh, sebagaimana yang dijelaskan oleh pemimpin dan rajanya ahli makrifat, guru saya dan gurunya para guru saya, Muḥiddīn Ibn `Arabī berkaitan dengan ayat tersebut. Tidak ada yang bertasbih kecuali bagi yang mempunyai ruh. Ruhnya sesuatu adalah batin dan maknanya, sebagaimana bentuk sesuatu adalah adalah lahirnya. Pahamilah ini.

Hamba yang *'ārif* tersebut juga mengetahui bahwa yang membuat segala sesuatu berbicara adalah Dia swt. sesuai dengan firman-Nya, {Dialah yang membuat segala sesuatu pandai berbicara. Dari sini juga dapat diambil sebagai dasar ayat {Dialah yang menjadikan orang tertawa dan menangis. Tidak diragukan lagi bahwa tawa dan tangis adalah dua ucapan yang keluar dari orang tertawa dan yang menangis. Kita mendengar tawa dan tangis dari keduanya, atau hanya melihat tawa dan tangis itu sendiri tanpa melihat kepada orang yang tertawa dan menangis yang tidak hakiki (majazi). Tawa dan tangis itu adalah ucapan yang keluar dari pembicara yang hakiki. Atas dasar analogi ini, untuk semua jenis suara, renungkanlah. Atau engkau katakan, jika engkau menghendaki, sesungguhnya tawa dan tangis keluar dari orang yang tartawa dan yang menangis secara *majazi*, dan dari pembicara secara hakiki, maka katakanlah jika engkau mengetahui hal itu sesuai dengan kenyataannya. Persamaan hal tersebut secara global, bahkan secara rinci, adalah firman Allah taala yang ditujukan kepada Nabi-Nya saw. dalam Alquran, {Tidaklah engkau melempar ketika engkau melempar, tetapi Allah yang melempar}. Artinya, tidaklah engkau melempar, hai Muhammad, ketika engkau melempar secara majazi, tetapi pada hakikatnya Allah yang melempar. Pahamilah. Berkaitan dengan itu, 'Abdullah Ibn 'Abbās, semoga Allah meridainya, mengatakan kepada Jabbār aṭ-Ṭā'ī, diamlah engkau, hai Jabbar, karena Allah membuat tertawa dan menangis. Asal cerita ini adalah ketika Ummu Mus'ab, yakni ibunya Zubair, semoga Allah meridainya, meninggal, para sahabat menghadiri jenazahnya. Pada waktu itu yang menjadi pemimpin jama'ah adalah Ibn 'Abbās, semoga Allah meridainya. Ketika terdengar suara jeritan, Jabbār aṭ-Ṭā'ī mengatakan, "Apakah engkau mendengar jeritan suara ini, hai 'Abdullah, sementara engkau di sini, di majlis ini? Ibn 'Abbās menjawab, "diamlah engkau, hai Jabbar, karena Allah yang membuat tawa dan tangis." Renungkanlah.

Hamba yang *'ārif* tersebut sebaiknya juga mengetahui bahwa semua yang terjadi dalam wujud dalam bentuk dan maknanya, dan semua keadaannya juga dalam bentuk dan maknanya, semuanya adalah baik /8/, tidak jelek, karena melihat pelakunya yang hakiki, yakni Allah. Zat yang berbuat atas apa yang Dia kehendaki. Sebab, pada hakikatnya Dia swt. yang membawa pengaruh pada segala sesuatu sesuai dengan firman-Nya, {Yang membuat baik segala sesuatu yang Dia ciptakan}, dan firman-Nya, {Allah-lah yang telah menciptakan kamu dan apa yang kamu lakukan}. Yang demikian ini karena Dialah yang menentukan segala sesuatu dan yang mengaturnya. Dia, Allah, tidak ada sekutu bagi-Nya dalam zat, sifat, dan perbuatan-Nya. Pahami dan jangan terkecoh, karena dalam persoalan ini ada tempat yang membuat orang tergelincir. Nyatakanlah hal tersebut karena saya telah mengungkapkan kepada engkau satu rahasia dari beberapa rahasia ketuhanan dan satu isi dari beberapa isi pembukaan ilahi yang hanya bisa

dicapai oleh orang-orang yang mulia. Tidak ada yang kuat dan mampu keluar dari persoalan tersebut kecuali orang-orang yang cermat dalam ilmu dan pemahaman, yaitu orang-orang yang mendapat petunjuk yang hatinya senantiasa bergantung hanya kepada Allah, bukan kepada yang lain, serta laki-laki dan perempuan yang memperbanyak zikir kepada Allah, berdasarkan firman Allah taala, {Laki-laki dan perempuan yang mengingat Allah, maka Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar}, dan firman-Nya,{Ingatlah kamu kepada Allah sebanyak-banyaknya}. Keburukan dan kejelekan hanyalah karena pertimbangan tabiat dan adat saja, dan karena pertimbangan syariat yang tidak lain adalah gambaran hakikat dan lahirnya, sebagaimana adalah makna syariat dan batinnya Kesempurnaan salah satu dari keduanya karena adanya yang lain; cacatnya salah satu dari keduanya karena ketiadaan yang lain.

Jika engkau mengatakan, saya paham, insyaallahtaala, semua ketentuan yang telah engkau jelaskan, tetapi -untuk beberapa hal ada nuansa mazhabnya *ahl al-ibāḥah*; padahal keyakinan *ahl al-ibāḥah*adalah kufur berdasarkan kesepakatan ulama (ijma'); mazhab mereka tidak diterima bagi orang yang memiliki keyakinan yang benar dan pengetahuan yang lurus. Sebab, yang tampak jelas dalam mazhab dan keyakinan mereka adalah keluar dari kesepakatan *ahl as-sunnah wa al-jamā'ah*. Di samping itu, *ahl al-ibāḥah*meyakini dan berpendapat bahwa semua hal yang terjadi dalam wujud ini adalah boleh secara mutlak. Mereka mendasarkan hujjahnya pada ayat, {Allah yang menciptakanmu dan apa yang kamu lakukan}, dan firman Allah {Dia telah membuat baik segala sesuatu yang telah Dia ciptakan}. Bagi mereka, dalam wujud ini selamanya tidak ada keharaman dan larangan dari sisi mana pun, karena semua hal keluar dari takdir ilahi dan kehendak Tuhan. Dengan demikian, semuanya adalah boleh, tidak ada hukum haram sama sekali dan untuk selama- lamanya. Larangan dan keharaman dalam semua hal hanyalah karena pertimbangan adat dan tabiat belaka, bukan karena yang lain. Manusia bebas berbuat dan melakukan semua hal yang ia kehendaki, dan baginya tidak ada haram dan larangan dalam semua hal berdasarkan firman Allah taala /9/, {Allah yang menciptakanmu dan apa yang kamu lakukan}. Jelaskan kepada saya, perbedaan antara *ahl al-ḥaqqi* dari kalangan ahli kesempurnaan dan penyempurnaan dengan*ahl al-ibāḥah*dari kalangan ahli kesesatan dan penyesatan, semoga Allah memberi balasan kepada engkau dengan kebaikan sebagai ganti dari saya. Saya katakan, benar, bahwa semua yang telah saya utarakan adalah mazhabnya *ahl al-ibāḥ* ; yang mana bagi mereka tidak ada agama atas agama yang benar. Sementara itu, ahlu as-sunnah wa al-jama 'ah berbeda dengan mereka dalam ilmu dan amal. Sebab, pengikut *ahl as-Sunnah wa al-jamā'ah* meyakini dan berpendapat bahwa haram adalah haram, halal adalah halal.Haram adalah apa yang diharamkan oleh syariat yang mulia yang tidak

dihapus,sedangkan halal adalah apa yang dihalalkan oleh syariat pula. *Ahl al-ḥaqqi*, dalammazhabnya, juga meyakini dan berpendapat bahwa semua yang haram menurutsyariat atas dasar ijma', lahir maupun batin, adalah haram menurut hakikat lahirmaupun batin. Hal ini tentu berbeda dengan pendapat *ahl al-ibāḥ* , karena bagimereka, tidak ada yang haram untuk selamanya dan secara mutlak dalam mazhabmereka; tidak ada syariat dan tidak ada hakikat, tidak ada lahir dan tidak ada batin.Sebaliknya, semua hal adalah sama. Mereka juga tidak mengatakan syariat maupunhakikat, lahir maupun batin. Pahamilah.

Adapun pendapat ahli makrifat dari kalangan *ahl al-ḥaqq* bahwa semua yang terjadi dalam wujud dari hal-hal yang umum dan yang khusus adalah baik dan manis, maka hal itu karena mempertimbangkan ketentuan Tuhan dan takdir ilahi dan karena mempertimbangkan pelakunya yang hakiki, yakni pencipta segala sesuatu dan pembuat baik segala sesuatu yang telah Dia ciptakan, bukan karena semua hal itu adalah baik, manis, dan tidak ada jeleknya secara mutlak sebagaimana pendapat *ahlal-ibahah* tersebut. Sebaliknya, semua hal itu adalah baik, manis, dan tidak ada jeleknya karena satu hal, bukan secara mutlak. Pahamilah persoalan tersebut, dan janganlah engkau terkecoh sehingga engkau tergelincir. Perlindungan dari semua itu hanyalah dari Allah. Di samping itu, *ahl al-ibāḥah* juga rela dengan kemaksiyatan, yaitu suatu hal yang diputuskan dan ditentukan. Ini tentu berbeda dengan *ahl al-ḥaqqi wa at-taḥqīq*, karena mereka hanya rela dengan qada ' dan qadar, bukan kepada Yang diputuskan dan ditentukan. Sebab, rela dengan *qaḍā'* adalah wajib, sedangkan rela dengan kemaksiyatan adalah kekufuran. Kemudian, karena *ahl al-ḥaqq* hanya rela dengan keputusan Tuhan dan takdir ilahi, yaitu hukum yang ditetapkan pada zaman azali, sebagian dari mereka mengatakan dalam bentuk syair, "Jika engkau melihat Allah adalah pelaku dalam semua hal, niscaya engkau melihat bahwa semua makhluk adalah indah."

Jika semua itu telah engkau ketahui, sebagaimana penjelasan di atas, dan engkau dapat mewujudkannya dalam semua hal, maka keselamatan dan kesempurnaan dalam semua hal adalah mengikuti Rasulullah saw. lahir dan batin berdasarkan firman Allah taala, {Katakanlah, jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku niscaya Allah mencintaimu dan mengampuni dosa-dosamu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.} Sebab, orang yang mengikuti Rasulullah saw. lahir dan batin berarti ia berjalan di atas titah Tuhan dan perkenan ilahi. Orang yang menempuh jalan tersebut adalah ahli keselamatan dan kesempurnaan karena mendapat petunjuk Tuhan Yang Maha Menguasai lagi Maha Memberi anugerah karena ia mengikuti Nabi saw.. Dengan demikian, di satu sisi ia termasuk orang yang mencintai /10/, dan di sisi yang lain ia termasuk orang yang dicintai. Dan dengan itu, semua orang yang mengikuti Nabi saw. dapat sampai kepada kebahagiaan yang

agung dan martabat yang tinggi, karena Allah swt. mencintainya dan mengampuni semua dosa-dosanya berdasarkan keterangan yang jelas dalam Kitab Suci yang membawa petuah. Pahamilah dan renungkanlah.

Pada hakikatnya, orang yang mengikuti Nabi saw. hanyalah orang yang pada lahirnya mengikatkan diri dengan syariat, dan pada batinnya memperkuat dengan hakikat. Dan pada saat demikian, ia bisa disebut dengan *insan kamil* karena ia berhasil merealisasikan kepatuhannya kepada Nabi saw. dalam perjalanannya, lahir maupun batin. Di dunia ini ia juga dinamakan dengan "'Abdullah" yang murni, meskipun di mata manusia namanya bukan Abdullah. Pahamilah hal tersebut, karena kesempurnaan hanya dapat dicapai dengan menyatukan yang lahir dan yang batin. Sebagaimana bersatunya ruh dan jasad manusia dinamakan manusia, maka sebutan "manusia" yang pada hakikatnya dapat disebut dengan hewan yang berpikir (*al- ḥayawān an-naṭīq*) itu tidak diberikan kepada jasadnya saja tanpa ruh, dan tidak kepada ruhnya saja tanpa jasad. Sebutan "manusia" hanya diberikan kepada keduanya, pahamilah.

Jika kenyataannya seperti itu, maka dapat dipahami dari ketentuan tersebut bahwa bersatunya syariat dan hakikat dinamakan dengan *at-ṭarīqah al-muḥammadiyyah*yang merupakan agama Allah yang murni, yakni agama Islam yang diridai Allahseperti yang diisyaratkan dengan firman-Nya, {Ingatlah, hanya milik Allah-lah agamayang murni}, dan firman-Nya, {Sesungguhnya agama yang diridai di sisi Allahadalah Islam}. Sebutan *at-tari'qah* tidak diberikan kepada syariat saja tanpa hakikat,dan tidak juga kepada hakikat saja tanpa syariat. Hal ini berdasarkan sabda Nabi saw.,(Aku diutus dengan membawa syariat dan hakikat). Dengan demikian hanya satu hal,yaitu *ṭarīqah* yang lahirnya adalah syariat dan batinnya adalah hakikat. Dan ituhanyalah *at-ṭarīqah al-muḥammadiyyah* yang disebut dengan *aṣ-ṣirat al-mustaqīm*.

Selanjutnya, hikmah ilahi menunjukkan bahwa sesuatu tidak dapat memberikan hasil kecuali dengan dua hal: yang pertama disebut dengan *tālī muqaddam* (anteseden) sedangkan yang kedua disebut dengan *as-sāliṡ* (yang ketiga) (konsekuensi). Hasil dari kedua hal tersebut adalah *natijah* (konklusi). Perluasan pembicaraan mengenai yang disebut dengan hal ini bukan tujuan saya. Jika engkau menghendaki penjelasan yang lebih rinci, carilah di buku-bukunya *ahlimantiq* (ahli logika), maka engkau akan mendapatkannya. Pahamilah.

Hendaknya keyakinan kita mengenai Allah harus berada di antara kemutlakan penyucian dan kemutlakan penyerupaan, dalam arti kita menyucikan-Nya tanpa menghilangkan sifat-sifat-Nya (*ta'ṭīl*), dan menyerupakan-Nya tanpa penyamaan (*tamṡīl*); kita menyucikan-Nya pada *maqām tanzīh*. Sebab, *maqām tasybīh* dan menyerupakan-Nya pada *maqām tasybīh* dan menyerupakan-Nya kepada *tafrīṭ* (kecerobohan), yaitu suatu penyucian secara mutlak membawa kepada *tafrīṭ* (kecerobohan), yaitu suatu

hal yang tidak dapat sampai pada batas. Sementara itu, penyerupaan secara mutlak juga membawa kepada *ifrat* (berlebih-lebihan), yaitu suatu hal yang melampaui batas /11/. Ketahuilah hal itu.

Demikian juga ketergantungan kita kepada Allah taala hendaknya berada di antara kemutlakan rasa takut dan kemutlakan pengharapan, dalam arti kita takut kepada Allah taala secara lahir dan berharap kepada-Nya secara batin, atau sebaliknya. Kita takut kepada-Nya pada *maqām rajā'* (pengharapan), dan berharap kepada-Nya pada *maqām khauf* (takut). Sebagian orang mengatakan, "Pada *maqām* ini hendaknya kita takut kepada Allah taala pada *maqām khauf*, dan berharap kepada- Nya pada *maqām rajā'*." Akan tetapi, pandangan yang tepat berbeda dengan pendapat tersebut, maka renungkanlah. Sebab, kemutlakan rasa takut yang dimiliki oleh hamba berentangan dengan firman Allah taala, {Janganlah kamu putus asa dari rahmat Allah. Sesungguhya Allah mengampuni semua dosa. Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang}. Dan firman-Nya yang lain, {Sesungguhnya Allah tidak mengampuni jika Dia dipersekutukan, dan mengampuni dosa selain syirik itu kepada siapa saja yang Dia kehendaki}. Sementara itu, kemutlakan pengharapan juga bertentangan dengan firman-Nya, {Tidaklah merasa aman dari azab Allah kecuali orang-orang yang merugi}. Tujuan terbesar dari ketentuan ini adalah untuk mengingatkan bahwa Allah taala juga menggabungkan antara dua hal yang bertolak belakang. Ketahuilah bahwa Allah menyandang sifat keindahan dan sifat keperkasaan, seperti sifat kasih sayang dan sifat menyiksa. Dia Maha Pengampun, Maha Menyiksa, Maha Memberi anugerah, dan Maha Menyiksa, tetapi kasih sayang- Nya lebih luas daripada murka-Nya berdasarkan firman-Nya dalam Hadis Qudsi, (Kasih sayang-Ku mendahului murka-Ku). Dia Yang Pertama dan Yang Terakhir; Yang Lahir dan Yang Batin; dan Dia Maha Mengetahui atas segala sesuatu. Ketahuilah semua itu. Sungguh telah ditanyakan kepada Abu Sa'id al-Kharraz ra., "Dengan apa engkau mengetahui Allah?" Dia menjawab dengan perkataannya, "Dengan menggabungkan-Nya dengan dua hal yang berlawanan." Pahamilah dan renungkanlah.

Selanjutnya, tujuan terbesar dan pencarian tertinggi adalah sampai kepada Allah taala secara sempurna dan tercapainya keridaan Allah oleh hamba di dunia dan akhirat. Yang demikian ini adalah yang diisyaratkan dengan kebahagiaan besar yang tidak ada kesengsaraan sesudahnya. Akan tetapi, hal itu tidak dapat terjadi kecuali jika seorang hamba mengikuti jejak *ahli at-tahqiq* dari kalangan sufi yang makrifat kepada Allah taala dari awal sampai akhir. Jelasnya, pertama-tama adalah dengan jalan memurnikan tujuan hanya kepada Allah tanpa hatinya menoleh ke dunia dan ke akhirat. Kedua, keberhasilan dalam menerapkan akhlak Allah berdasarkan sabda Nabi saw., (Berakhlaklah kamu dengan akhlak Allah). Keberhasilan hamba

dalam maqam ini adalah orang yang melaksanakan bangun malam seperti bangun malamnya mereka (sufi), yang puasa seperti puasa mereka, yang merasakan makanan mereka, dan yang memahami perkataan mereka dengan memperbanyak menyebut Allah. Allah, sesuai dengan isyarat bunyi firman Allah taala, {Ingatlah kamu kepada-Ku, niscaya Aku mengingatmu}, dan finnan-Nya yang eksplisit, {Ingatlah kamu kepada-Ku sebagaimana yang ditunjukkan-Nya kepadamu}, dan firman-Nya, {Apabila kamu telah selesai melaksanakan manasik, maka berzikirlah kamu kepada-Ku}, {Berzikirlah kamu kepada-Ku pada hari tertentu}, dan firman-Nya, {Orang-orang yang mengingat Allah dengan berdiri, duduk, dan berbaring}, dan firman-Nya yang mencela orang munafik /12/, {Apabila mereka berdiri untuk salat, maka mereka berdiri dengan malas. Mereka bermaksud pamer di hadapan manusia. Dan tidaklah mereka mengingat Allah kecuali sedikit sekali}, dan firman-Nya, {Berzikirlah kamu kepada Allah, dengan zikir sebanyak-banyaknya supaya kamu beruntung}, dan firman-Nya, {Hai orang-orang yang berirnan, banyak ingatlah kamu kepada Allah, dan firman-Nya, {Laki-laki dan perempuan yang mengingat Allah, dan firman-Nya, {Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang melupakan Allah, dan firman-Nya, {Hai orang-orang yang beriman, janganlah harta dan anak-anakmu membuatmu lupa dari mengingat Allah, dan firman-Nya, {Katakanlah: Allah-lah yang menurunkannya, kemudian sesudah kamu menyampaikan Alquran kepada mereka, biarkan mereka bermain-main dalam kesesatan}, dan firman-Nya, {Sesungguhnya mengingat Allah adalah lebih besar keutamaannya dari ibadat yang lain}. Ibnu 'Abbas, semoga Allah meridainya, mengatakan, "Dalam ayat ini ada dua sisi. Pertama, sesungguhnya mengingatnya Allah kepadamu itu lebih besar daripada mengingatmu kepada-Nya taala. Kedua, sesungguhnya mengingat Allah itu yang paling besar pengaruhnya dalam mencegah kekejian dan mengumpulkan kebaikan." dan ayat-ayat yang lain, baik secara eksplisit maupun secara implisit. 'Aisyah, *ummu al-mu'minīn*, semoga Allah meridainya, mengatakan, "Rasulullah saw. Senantiasa mengingat Allah setiap saat." dan berdasarkan sabda Nabi saw., (Ingatlah engkau kepada Allah sampai dikatakan bahwa engkau gila)," dan hadis-hadis lain.

Hamba yang *'ārif* yang berzikir itu adakalanya berzikir dengan sebaik-sebaik zikir, yakni *lā ilāha illā Allāh*, sesuai dengan penjelasan Hadis Nabi, dan adakalanya berzikir dengan *zikir mujarrad*, yakni zikir Allah, Allah, sesuai dengan lahirnya ayat yang mulia tersebut di atas. Ketahuilah itu. Semuanya adalah baik; semuanya mengantarkan kepada kebahagiaan abadi. Akan tetapi, *Ḥujjatu al-Islām, al-Imām AbūḤāmid al-Gazālī*, semoga ruhnya disucikan, dalam kitab *Misykāt al-Anwār* yangmembahas persoalan tasawuf mengatakan, "*lā ilāha illā Allāh*" adalah zikirnya orangpada tingkat pemula; "*Allah, Allah, Allah*", adalah zikirnya orang pada tingkatmenengah;

dan "*huwa, huwa*" adalah zikirnya orang pada tingkat puncak."{Katakanlah: tiap-tiap orang berbuat menurut keadaannya masing-masing}. {Bahkan manusia itu menjadl saksi atas dirinya sendiri}. {Manusia hanya mendapat apa yangdiusahakannya." Pahamilah hal tersebut jika engkau mempunyai pemahaman. *Wa as-salam*.

Ikhlaskan niat ketika engkau mengingat kepada-Nya. niscaya engkau layak mendapat kebahagiaan abadi dan martabat yang tinggi dengan syarat langgeng mengamalkan keduanya atau salah satunya dengan hanya karena mengikuti perintah ilahi dan perkenan Tuhan. bukan karena dunia dan bukan pula karena akhirat. Kemudian, ketika berzikir dengan *lā ilāha illā Allāh*, maka hal itu dilakukan menghadirkan maknanya sesuai dengan kemampuan dan maqamnya, kecuali ia tenggelam dalam dalam zikir dan dikuasai oleh *hal*. Pahamilah ini. Sebab, di sini tenggelam dalam zikir berarti orang yang mengingat adalah hakikat dari yang ingat dalam pengetahuan dan penyingkapan. Ketahuilah itu.

Selanjutnya, hamba yang *'ārif*sufi, yang menjalani *suluk* hendaknya tidak melupakan Allah di setiap keadaan dengan tetap mengamalkan *wirid-wirid* yang diambil secara berantai (*musalsal*) dari gurunya. Di samping itu, hendaknya ia juga berbuat baik kepada sesama makhluk /13/ berdasarkan sabda Nabi saw., (Aku tidak diutus kecuali untuk menyempurnakan akhlak yang mulia). Ulama berpendapat, "Kumpulnya kebaikan akhlak kepada sesama makhluk adalah memberi kasih sayang kepada mereka, memberikan rasa tenteram dan tidak membuat keresahan kepada mereka. Ketahuilah itu. Sungguh Nabi saw. telah ditanya tentang manusia yang paling dekat dengannya pada hari kiamat dengan ucapan penanya, "Siapa manusia yang paling dekat dengan engkau, ya Rasulullah? Nabi saw. menjawab. (Yang paling baik di antara mereka akhlaknya). Nabi juga mengatakan. {Semua makhluk adalah keluarga Allah. Yang paling dekat di antara mereka dengan Allah adalah yang paling bermanfaat di antara kepada keluarganya). Oleh karena itu, sebagian ahli tasawuf mengatakan, "Tasawuf semuanya adalah akhlak. Tasawuf adalah kebaikan akhlak." Guru saya, dan gurunya para guru saya, al-Imam Syaikh Muḥyidīn 'Abd al-Qādir al- Jīlānī al-Bagdādī, semoga Allah mensucikan ruhnya, ditanya, "Dengan apa engkau mencapai *maqam* ini, wahai Syaikh?" Dia menjawab, "Dengan *tawadu'*, kebaikan akhlak, kemurahan hati, dan keselamatan hati."

Dengan contoh semacam itu, hendaknya orang mengamalkannya. Ya Allah, bangkitkanlah kami bersama rombongannya ahli *lā ilāha illā Allāh*, hidupkan saya dengan *lā ilāha illā Allāh*, matikanlah kami dengan mengucapkan *lā ilāha illā Allāh*, dan jadikanlah akhir ucapan kami ucapan *lā ilāha illā Allāh*, sesuai dengan sabda Nabi saw., (Barangsiapa akhir ucapannya adalah *lā ilāha illā Allāh*, niscaya ia masuk surga." Dalam satu riwayat. (Barangsiapa mengucapkan *lā ilāha illā Allāh*dengan ikhlas dan

mumi, niscaya masuk surga). Dan juga diriwayatkan dari Nabi saw., beliau dari Allah *jalla jalāluh*. (*lā ilāha illā Allāh* adalah benteng-Ku. Barangsiapa masuk ke dalam benteng-Ku, niscaya aman dari siksa-Ku). Ya Allah, nyatakanlah kami sebagai bagian dari ahli *lā ilāha illā Allāh*walau dengan mencintai mereka. Mudahkanlah saya mengikuti mereka, *amin*, sesuai dengan sabda Nabi saw., (Seseorang dibangkitkan bersama orang yang dicintainya). Dalam satu riwayat, (Seseorang dibangkitkan bersama orang yang mencintainya). Dalam satu riwayat, (Seseorang dibangkitkan bersama kecintaannya, yakni yang dicintainya). Cukuplah ini sebagai kemuliaan dalam mencapai kecintaaan kepada mereka walau dalam hati. Renungkanlah. Kami hanya mengutip sebagaimana dikatakan, "Aku hanya tahu engkau, maka berilah aku hadiah darimu. Semua orang bergabung dengan kekasihnya, dan kekasihku hanyalah engkau."

Tumbuhnya rasa cinta dalam hati kepada mereka adalah dengan jalan mengikuti Nabi saw. dalam ucapan dan perbuatan, lahir dan batin. Jelasnya, kecintaan tersebut mengantarkan kepada kecintaan Allah disebabkan kecintaan mereka kepada Allah dengan jalan mengikuti Nabi saw. Syarat cinta dari dua sisi tersebut adalah mengikuti Nabi saw., dan itu merupakan tujuan terbesar dan pencarian terpenting. Sebab, orang yang mengikuti Nabi saw. termasuk orang yang mencintai dan yang dicintai sesuai dengan firman Allah taala, (Katakan, jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, maka Allah mencintaimu}. Di sini, ada dua hal yang dipersyaratkan untuk satu syarat. Kecintaan Allah kepada hamba-Nya sesudah kecintaan hamba kepada Tuhannya yang timbul karena mengikuti Nabi saw. /14/ merupakan kebahagiaan terbesar yang tidak ada kesengsaraan sesudahnya. Cukuplah ini sebagai kemuliaan jika Allah mencintai engkau. Nabi saw. bersabda, (Jika Allah mencintai hamba-Nya, maka tidak ada dosa yang dapat membahayakannya). Orang yang mengikuti Nabi saw. termasuk orang yang mencintai dan dicintai yang tidak melakukan dosa. Dari mana dosa bisa membahayakannya, sementara ia tidak melakukannya? Kaidahnya, dosa hanya membahayakan kepada pelakunya jika tidak bertobat dan tidak mendapat ampunan dari Allah taala. Apabila ampunan datang dari Allah meskipun tanpa bertobat, maka hal itu adalah murni karena kemurahan-Nya, {Dan hal itu bagi Allah tidak sulit). Saya hanya dapat mengatakan seperti apa yang dikatakan Imam asy-Syafi'i ra., "Ya Allah, ampunilah aku dengan tanpa bertobat, karena aku tidak mampu memenuhi syarat-syarat tobat."

Selanjutnya, jika mereka ditentukan melakukan suatu dosa, maka seketika itu mereka bertobat. Orang yang bertobat dari dosa adalah bagian dari orang-orang yang dicintai Allah berdasarkan firman Allah, {Sesungguhnya Allah mencintai orang- orang yang bertobat dan orang-orang yang bersuci}. Jika semua itu engkau ketahui, maka jelaslah bagi engkau, wahai saudaraku, bahwa lafal "*at-tawwāb*" termasuk berbentuk *mubālagah*

(makna superlatif). Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Allah mencintai hamba-Nya yang memperbanyak tobat. Banyaknya tobat itu karena banyaknya dosa yang terus menerus dilakukan oleh pendosa. Pahamilah itu jika engkau mempunyai pemahaman. *Wa as-salam.*

Berkaitan dengan hal tersebut, sebagian ahli makrifat, semoga Allah mensucikan ruhnya, mengatakan, hamba yang melakukan suatu dosa, apapun dosanya, lalu bertobat, maka ia dianggap sebagai ulama yang mengamalkan ilmunya dari sisi ketika hamba yang melakukan dosa tersebut sepertinya mengetahui bahwa ia melakukan dosa yang sudah ditentukan pada zaman azali, kemudian ia bertobat dan kembali kepada Tuhannya dari sisi di mana Tuhannya yang menerima tobat itu mencintai hamba-Nya yang banyak bertobat. Pahamilah. Jelaslah bagi engkau bahwa orang yang bertobat dari dosa seperti orang yang tidak mempunyai dosa berdasarkan penjelasan Hadis Nabi. Yang demikian ini jika hamba yang melakukan dosa tersebut adalah orang awam. Lalu, bagaimana pendapat engkau jika hamba yang melakukan dosa tersebut adalah orang dari kalangan *ahli al-ma'rifat billāh*? Renungkanlah. Sudah menjadi kebiasaan orang *'ārif* untuk bertobat sebelum, sewaktu, dan sesudah melakukan dosa. Engkau merasa wujud adalah dosa yang tidak dapat dibandingkan dosa lain. Ampunan terhadap dosa seperti itu adalah ampunan yang paling agung. Atas dasar ketentuan seperti ini, dari mana dosa bisa membahayakannya? Pahamilah, jika engkau mempunyai pemahaman. {Allah memberi anugerah kepada orang yang Dia kehendaki. Dan Allah adalah pemilik kemurahan yang agung}. {Katakanlah: ini adalah jalanku. Aku dan orang-orang yang mengikuti aku mengajak kamu ke jalan Allah dengan *hujjah* yang nyata. Mahasuci Allah, dan aku tiada termasuk orang- orang yang musyrik}.

Termasuk cerita yang sangat mengagumkan adalah yang terjadi pada zaman Bani Isra'il, ada seorang laki-laki yang saleh, alim, dan senantiasa beribadah sepanjang hidupnya; siang untuk berpuasa dan malam untuk bangun menjalankan ibadah. Pada zaman itu juga ada seorang laki-laki pendosa yang tenggelam dalam seluruh kemaksiatan. Ia tidak membiarkan suatu dosa melainkan /15/ telah melakukannya. Suatu ketika ia teringat dan mengetahui bahwa dirinya adalah manusia yang paling berdosa dan paling celaka. Lalu ia mendekati laki-laki yang saleh tersebut dengan harapan Allah mengampuni semua dosanya sebab kedekatannya dengan laki-laki yang saleh. Akan tetapi, orang saleh itu menghindarinya karena kefasikan dan kenistaannya. Berkali-kali orang saleh itu mengusir pendosa tersebut dari majlisnya dengan pandangan melecehkan. Maka, hati orang yang tenggelam dalam kemaksiatan sepanjang hidupnya menjadi sedih. Kemudian, pada zaman itu juga, Allah memberi wahyu kepada seorang nabi dan berfirman, "Demi kemuliaan dan keagungan-Ku, sungguh Aku ampuni semua dosa orang fasik (pendosa) itu, dan semua pahala ibadah orang saleh dan ahli

ibadah dijadikan untuknya." Setelah beberapa masa kedua orang itu meninggal dunia. Maka laki-laki yang pendosa masuk surga sebab berbaik sangka kepada Allah taala, sedangkan laki-laki yang saleh masuk neraka disebabkan kebanggaan terhadap dirinya sendiri dan kesombongannya, serta pandangannya yang melecehkan terhadap laki-laki yang fasik. Tidak ada daya dan kekuatan kecuali atas izin Allah Yang Mahaluhur lagi Mahaagung. Demikian pendapat saya mengenai kitab dengan maknanya, bukan lafalnya. Pahamilah.

Kesimpulannya, laki-laki yang melakukan maksiat sepanjang hidupnya bersandar kepada kemurahan Tuhannya karena ia berbaik sangka kepada-Nya dan rela dengan takdir ilahi dan keputusan Tuhan yang terjadi di zaman azali. Maka ia termasuk orang yang mendapat kebahagiaan.{Dan hal itu bagi Allah tidak sulit. Adapun laki-laki yang saleh, alim, dan beribadah sepanjang hidupnya, ia bersandar kepada ilmu dan amalnya, kesalehan dan ketidaannya melakukan dosa, bukan kepada kemurahan Tuhan dan kamnia-Nya. Maka timbullah dalam hatinya kebanggaan dan kesombongan, dan ia pun teperdaya oleh semua itu. Dengan demikian, ia termasuk orang yang celaka. Perlindungan dari hal demikian hanyalah kepada Allah. {Allah berbuat kepada apa yang Dia kehendaki. Dan Dia memutuskan apa yang Dia kehendaki. Dia tidak dapat dimintai tanggung jawab. Merekalah yang dimintai pertanggungjawaban}. {Tidaklah Allah menganiaya mereka, tetapi mereka yang menganiaya diri mereka sendiri." Ketahuilah semua itu.

Penutup risalah. Ini adalah wasiat yang bersifat ilham, berkat anugerah Allah dan karunia-Nya. Banyak ingatlah engkau kepada Allah sampai engkau disebut "gila" karena banyak berzikir kepada-Nya. Janganlah engkau menentang seseorang apa pun yang dikerjakan dan yang dilakukannya. Ini sesuai sabda Nabi saw., (Jika engkau melihat kepelitan diikuti, dan hawa nafsu dituruti, dan setiap orang yang punya pendapat melakukan sesuai pendapatnya, maka uruslah dirimu sendiri dan tinggalkan hal-hal yang umum), dan sabda Nabi, (Akan datang kepada engkau suatu zaman di mana yang terbaik di antara engkau adalah orang yang tidak menganjurkan kebaikan dan mencegah kemunkaran), dan firman Allah, {Hai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu. Tidaklah berbahaya bagimu orang yang tersesat jika kamu sudah memberikan petunjuk}. Bersikap rendah hatilah engkau, wahai saudaraku di jalan Allah, sesuai sabda Nabi saw., (Barangsiapa bersikap rendah hati, niscaya Allah mengangkat derajatnya). Adapun hakikat *tawāḍu'* adalah penglihatan hamba kepada dirinya sendiri bahwa ia adalah manusia yang paling hina, paling sedikit ketaatannya /16/, paling besar kecerobohannya, paling rendah derajatnya di sisi Allah taala, paling besar kelupaannya, dan paling besar dosanya. Engkau merasa wujud adalah suatu dosa yang tidak dapat dibandingkan dengan dosa yang lain. Engkau melihat dosa orang lain itu lebih baik

daripada ibadahmu. Allah taala telah berfirman. {Sesungguhnya Allah tidak mengampuni jika dipersekutukan dan mengampuni dosa selainnya kepada siapa saja yang Dia kehendaki}. Dan Dia berfirman. {Janganlah kamu putus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni semua dosa. Sesunguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang}. Dari mana engkau mengetahui bahwa Allah menerima ketaatan dan ibadahmu. dan tidak mengampuni dosa orang-orang selain kamu? Janganlah engkau melihat orang alim dengan pandangan yang merendahkan dan melecehkan sekalipun ia tidak mengamalkan ilmunya. Sebab. orang alim memiliki derajat yang besar di sisi Allah taala pada hari kiamat. Demikian pendapat Syaikh Muḥyiddīn 'Ibn 'Arabī, semoga Allah mensucikan ruhnya. Janganlah engkau menghina orang fasiq karena kefasikannya. karena ampunan Allah itu lebih luas dari semuanya. Berbaik sangkalah engkau kepada sesama manusia, karena berbaik sangka kepada manusia itu dapat membawa kepada berbaik sangka kepada Allah taala. Di samping itu. berbaik sangka kepada Allah merupakan kewajiban terbesar atas hamba dan yang paling menyelamatkan dari siksa Allah taala sesuai firman Allah dalam Hadis Qudsi, (Aku sesuai dengan persangkaan hamba-Ku). Hendaknya orang berprasangka kepada apa yang Dia kehendaki. Cukuplah wasiat ini bagi engkau jika engkau mempunyai pemahaman. Allah lebih mengetahui kebenarannya, dan kepada-Nya tempat kembali. *Wallāhu a 'lam.*

Pemilik kitab, hamba yang lemah. yang berdosa. yang rendah. yang miskin, yang menderita, dan yang butuh dan berharap kepada ampunan Tuhannya yang Mahabesar, semoga Allah memperlihatkan kepadanya akan kecacatan dirinya, dan menjadikan hari-harinya lebih baik daripada sebelumnya, amin, berkata: ini adalah akhir dari penulisan kitab yang terasa mudah berkat kemurahan Tuhan Yang Maha Menguasai lagi Maha Memberi anugerah. Pena berhenti pada batas ini karena tidak ada perkenan lagi dari Tuhan Yang Maha Esa. Sebab, termasuk tanda perkenan adalah kemudahan sebagai hikmah dari AllahYang Maha Bijaksana lagi Maha Waspada. Allah Maha Mengetahui kebenarannya. dan kepada-Nya tempat kembali. Salawat dan salam semoga tercurahkan kepada pemimpin orang-orang awal dan akhir, dan kepada keluarga dan sahabatnya dari golongan Ansar dan Muhajirin, serta kepada semua para nabi, para wali. orang-orang saleh. dan orang-orang yang makrifat, amin, ya rabba al-'alamin.

Selesailah penulisan kitab. Ditulis oleh hamba Allah yang fakir. hina, dan yang membutuhkan rahmat Tuhannya yang Mahakaya lagi Maha Pemurah /17/.

Daftar Pustaka

Manuskrip

Syekh Yusuf. *Sirr al-Asrār*. MS Jakarta, Perpustakaan Nasional. A 101. A 108: MS. Leiden University, Cod. Or. 5706, Cod. Or. 7025.

----. *Daf'u al-Balā'i*. MS Jakarta, Pepustakaan Nasional, A 108

----. *Maṭālib as-Sālikin*. MS Jakarta, Perpustakaan Nasional, A 101

----. *Tāj al-Asrār*. MS Jakarta, Perpustakaan Nasional, A 108

Buku Cetakan

'Abd al-Bāqī. Fu'ad Muhammad. 2001. *al-Mu'jam al-Mufahras li'alfaẓi al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ḥadīs.

Abū Zaid. Naṣr Ḥāmid. 1983. *Falsafat at-Ta'wīl: Dirasah Ta'wili al-Qur'ān 'inda Muḥyiddīn Ibn 'Arabī*, Beirut: Dār at-Tanwīr dan Dār al-Waḥdah.

'Afīfī. Abū al-'Ilā. 1963. *at-Taṣawwuf: aṡ-Ṡaurah ar-Rūḥiyah fī al-Islām*, Iskandariyah: Dāru al-Ma'ārif.

------1969. "al-A'yān aṡ-Ṡābitah fī Mażhabi Ibn 'Arabī wa al-Ma'dūmāt fī Mażhab al-Mu'tazilah", dalam *al-Kitāb at-Tiżkārī li Muḥyiddīn Ibn 'Arabī*: ed. Ibrāhīm Madkūr, Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah.

Amin. 1999. *Qurratul 'Ain: Kritik Teks dan Terjemahan*, Laporan Penelitian.

Azra. Azyumardi. 1999. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan (Cet. V).

---- 1999. *Renaisans Islam Asia Tenggara: Segjarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Rosda.

Badawī. 'Abd ar-Raḥmān (ed). 1978. *Syakhṣiyyāt Qaliqah fī al-Islām*. Kuwait: Wikālah Al-Maṭbū'at (Cet. III).

Baried. Siti Baroroh dkk.1994. *Pengantar Teori Filologi*. Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas (BPPF) Seksi Filologi Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada (Cet. II).

Behrend. T.E.(ed.).1998. *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor Jakartabekerja sama dengan EFEO.

Berg, L.W. C. van den. 1873. *Codicum Arabicorum in Bibliotheca Societatis Artium et Scientiarum Quae Bataviae Florest Asservatorium Catalogus*, Batavia-Den Haag: Wijt & Nijhoff.

Braginsky, V.I. 1998. *Yang Indah. Berfaidah. dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*. Jakarta: INIS.

Bruinessen, Martin van. 1992. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan.

---- 1995. *Kitab Kuning. Pesantren. dan Tarekat*: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia, Bandung: Mizan.

Churchill, W.A. 1935. *Watermarks in Paper in Holand. France. England. etc. in The XVII and XVIII Centuries and their Interconnections*, Amsterdam: MennoHertberger.

Daudy, Ahmad. 1983. *Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Syekh Nurudin ar-Raniry*. Jakarta: Rajawali.

Djajadiningrat, Hoesen. 1983. *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten. Jakarta*: Jambatan.

Fathurrahman, Oman. 1999. *Tambihu al-Masyl. Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Bandung: Mizan. bekerja sama denganEcole Francais d'Extreme-Orient.

al-Gazālī, AbūḤāmid. t.t. *Misykāt al-Anwār*. ed. Abū al-'Ilā 'Afīfī. Kairoz al- Maktabah al-' Arabiyyah.

Guillot, Claude, Hasan M. Ambary dan Jacques Dumarcay. 1990. *The Sultanate of Banten*, Jakarta: Gramedia.

al-Ḥakīm, Su'ād.1981. *al-Mu'jam aṣ-Ṣūfī: al-Ḥikmah fīḤudūd al-Kalimah*. Beirut: Dandarah.

Hamid, Abu. 2005. *Syekh Yusuf: Seorang Ulama dan Pejuang*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia (Cet. II).

al-Ḥifnī, *'Abd al-Mun'im*. 2003. *al-Mausū'ah aṣ-Ṣūfiyyah*, Kairo: Maktabah Madbūlī

Heawood, Edward. 1950. Watermarks, *Mainly of the 17 th & 18 th Centuries Hilverum*.

Ibnu 'Arabi, Muhyiddin. 1949. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. ed. Abū al-'Ilā 'Afīfī. Beirut: Daru al-Kitabi al-'Arabi.

----- t.t. *al-Futūḥāt al-Makiyyah*. (tanpa tempat dan tahun). Dār aṡ-Ṡaqāfah al-'Arabiyyah.

Ikram, Achadiati. 1997. *Filologia Nusantara*, Jakarta: Pustaka Jaya.

al-Jābirī, Muḥammad 'Abid. 1991. *Takwīn al-'Aqli al-'Arabī*. Beirut: Markaz aṡ- Ṡaqāfī (Cet. IV).

Ja'far, Muḥammad Kamāl Ibrāhīm. 1970. at-Taṣawwuf: Ṭarīqan wa Tajribatan wa Mażhaban, Dār al-Kutub al-Jami'iyyah.

al-Jurjānī, 'Alī Muḥammad. 1988. *at-Ta'rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah (Cet. III).

al-Kalābāzī, Abū Bakr Muḥammad. 1980. *at-Ta'arruf li Mażhabi Ahli at-Taṣawwuf*, ed. Muhammad Amīn an-Nawawī, Kairo: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhāriyyah (Cet. II).

Lubis, Nabilah, 1992. *Zubdat al-Asrār fī Taḥqīqi Ba'ḍi Masyāribi al-Akhyār Karya Syekh Yusuf Al-Taj: Suatu Penelitian Filologi*, Disertasi IAIN Syarif HidayatullahJakarta.

---- 1996. Syekh Yusuf al-Taj al-Makasari: Menyingkap Intisari Segala Rahasia, Bandung: Mizan bekerja sama dengan Fakultas Sastra Universitas Indonesia dan Ecole Francais d'Extreme-Orient.

Machali, Rochayah. 2000. *Pedoman Bagi Penerjemah*, Jakarta: Gramedia.

Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm. 2003. *Qaḍiyyah at-Taṣawwuf: al-Munqiẓ min aḍ-Ḍalāl*, Kairo: Dār al-Ma'ārif (Cet. V).

Ma'lūf, Luwis. 1986. *al-Munjid fi' al-A'lam wa al-Lugah*. Beirut: Dār al-Masyriq (Cet. XXI).

Mulyadi, S.W.R. 1994. *Kodikologi Melayu di Indonesia*. Lembar Sastra, edisi khusus no.24, Depok: FSUI.

Mūsā, Jalāl Muḥammad. 1975. *Nasy'at al-Asy'ariyyah wa Taṭawwuruhā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Musa, Abd. Rahman. 1997. *Corak Tasawuf Syekh Yusuf*. Disertasi Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 1997.

an-Nasysyār, 'Alā Sāmī. 1977. *Nasy'at al-Fikri al-Falsafī al-Islām*. Kairo: Da'ru al-Ma'arif.

Nicholson, R.A. 1951. *aṣ-Ṣūfiyyah fī al-Islām*, diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Nūr ad-Dīn Syarībah, Kairo: Maktabah al-Khanjī.

Noer, Kautsar Azhari. 1995. *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujuddalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina.

Qāsim, Maḥmūd. 1969. *Manāhij al-Adillah fī Aqā'd al-Millah li Ibn Rusyd*. Kairo: Maktabah al-Anglo Misriyyah (Cet. III).

Reynolds, L.D. & N.G. Wilson. 1974. *Scribes & Scholars*. New York: Oxford University Press (Edisi II).

Robson, S. 1978. *Pengpenelitian Sastra-sastra Tradisional*, dalam "Bahasa dan Sastra". No. 6, Tahun IV.

-----. 1988. *Principles of Indonesian Philology*. Leiden: Foris Publications.

Ṣalībā, Jāmil. 1971. *al-Mu'jam al-Falsafī*: Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Sharif, Zalila dan Jamilah Haji Ahmad (eds.). 1993. *Kesusasteraan Melayu Tradisional*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Shihab, Alwi. 2001. Islam Sufistik: *Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan.

Syaraf, Muhammad Jalal. 1983. *Muḥāḍarāt fī al-Falsafah al-Islāmiyyah. 'Ilmu al-Kalām*, Beirut: Maktab Karīdiyyah Ikhwān.

at-Taftāzānī, Abū al-Wafā'. 1983. *Madkhal ilā at-Taṣawwuf al-Islāmī*, Kairo: Dār aś-Śaqāfah.

Teeuw, A.. 1984. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Tudjimah dkk.. 1987. *Syekh Yusuf Makasar: Riwayat Hidup, Karya, dan Ajarannya*.Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan daerah.

Voorhoeve, P.1936. *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of University of Leiden and Other Collections in the Netherlands*, Leiden University Press, edisipertama.

Wensinck, A. J .1936. *al-Mu'jam al-Mufahras li 'alfāẓi al-Ḥadīś Nabawī*, Leiden: E.J. Brill.

Yunus, Umar. 1985. *Resepsi Sastra: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Gramedia.

az-Zirkīlī, Khair ad-Dīn. 1990. al-A'lām: Qāmūs Tarājim, Beirut: Dār al-'Ilmi lil- Malāyīn (Cet. IX).

Lampiran 1

GLOSARI

Ini adalah daftar istilah-istilah teknis yang terdapat dalam penelitian dan penerjemahan teks *Sirr al-Asrār* (SA). Intuk penjelasan mengenai istilah yang terdaftar penulis mengacu pada beberapa kamus terminologis seperti *at-Ta'rīfāt*, *al-Mausū'ah aṣ-Ṣufiyyah*, dan *al-Mu'jam al-Falsafī*. Disamping itu, untuk beberapa istilah penulis juga menggunakan penjelasan pengarang teks SA.

'Ain al-yaqīn

Keyakinan yang bersumber dari Penyaksian

'Ārif

Orang yang mengetahui atau mengenal Allah. Dia adalah manusia yang mendapat anugerah berupa pengetahuan ilahi (ma'rifah) melalui penyaksian kepada Allah.

Azalī

sesuatu yang tidak dimulai dari ketiadaan

al-A'yān aś-Śābitah

Entitas-entitas yang permanen dalam pengetahuan Tuhan sejak zaman azali

Zat

Segala sesuatu yang disandari oleh nama dan sifat dalam esensinya

Zikr

Tindakan mengingat Allah, hal ini dapat dilakukan dengan cara membaca nama-nama Allah. Esensi

zikr

adalah kemampuan keluar dari kelupaan dan masuk pada penyaksian kepada Tuhan.

Fanā'

Hilangnya sifat-sifat tercela, sehingga yang ada adalah sifat sifat terpuji . selain itu, fana juga dapat menunjukkan kondisi spiritual tertentu: dalam hal ini adalah hilangnya kesadaran sufi akan dunia seisinya, termasuk dirinya sendiri.

Futūḥ

segala hal yang di bukakan oleh Allah kepada hambanya setelah sebelumnya tertutup. dalam hal ini adalah karunia Allah. baik yang sifatnya lahir maupun batin.

Gaibah

Ketiadaan. Gaibah menunjukkan ketidaktahuan hati manusia mengenai apa yang terjadi pada makhluk karena pengaruh cahaya Ilahi yang masuk ke hati seorang *salik*.

Ḥāl

Kondisi spiritual yang dialami oleh seorang sufi. *Ḥāl*sifatnya adalah anugerah; dengan demikian datangnya tidak dapat diminta dan juga tidak dapat dihindari

al-Ḥaqq

Tuhan yang mahabenar. al-Ḥaqq biasanya dibandingkan dengan istilah *al-khalq*, yang artinya adalah makhluk

Hakikat

Esensi segala sesuatu atau kebenaran Ilahi

Ḥaqq al-yaqīn

Keyakinan yang bersumber dari kefana`an dalam al-Haqq

Iḥāṭah

Peliputan tuhan atas alam sebagaimana peliputan yang disifati atas sifatnya.

Ijāzah

Izin untuk mengamalkan atau mengajarkan *wirid* atau tarekat tertentu.

Ilḥād

Tindakan atau perbuatan yang menyimpang dari kebenaran

`ilmu al-yaqīn

Keyakinan yang bersumber dari ilmu pengetahuan

Ittiḥād

Persatuan dua substansi yang berbeda sehingga menjadi satu kesatuan

Kasyf

Penyingkapan spiritual yang dialami oleh seorag sufi

Khauf

Perasaan takut kepada Allah. Perasaan takut kepada Allah ini dapat menimbulkan pengetahuan tentang Allah.

Maḥabbah

Cinta. Cinta yang suci kepada Allah

Mujarrad

Zikir yang terbatas pada ucapan "Allah, Allah"

Mutajarrid

Salik yang secara total menjalani kehidupan spiritual

Maqam

Posisi atau tahapan spiritual

Ma'iyyah

Kebersamaan tuhan dengan alam sebagaimana kebersamaan yang disifati dengan sifatnya

Ma'rifah

Pengetahuan ilahi yang diperoleh oleh seorang sufi setelah penyaksian rohani kepada tuhan

Murid

Orang yang menginginkan sampai kepada Allah

Natijah

konklusi

Musyāhadah

Penyaksian spiritual kepada Allah

Qaḍā'

Ketentuan umum menyangkut entitas entitas yang wujud.Ketentuan ini terjadi sejak zaman azali

Qadar

Takdir. Penetapan ketentuan umum atau *qada'*

Rajā'

Harapan kepada rahmat Allah

Salik

Orang yang menjalani *suluk.*

Sifat

Suatu sebutan yang menunjukkan keadaan zat.

Sirr

Rahasia ketuhanan. *Sirr* juga dapat berarti sesuatu yang halus yang berfungsi sebagai alat penyaksian kepada Allah (*Musyāhadah*)

Sukr

Keadaan mabuk spiritual yang dialami oleh sufi akibat menyaksikan keindahan Tuhan

Sulūk

Proses perjalanan spiritual yang dilakukan oleh orang yang menjalani kehidupan tasawuf. Dalam proses suluk ini yang ditekankan adalah penyucian hati dari segala akhlak tercela kemudian menghiasinya dengan akhlak yang terpuji

Syariat

Ketentuan formal ajaran agama

Tajallī

Manifestasi Tuhan

Talqīn

Tuntunan zikir secara verbal yang dilakukan oleh seorang guru spiritual kepada muridnya pada waktu yang mengiringi proses pembuatan

Tanzīh

Sikap atau tindakan mensucikan tuhan dari segala keserupaan dengan makhluk-Nya. Selain itu, tanzih juga dapat berarti pemutlakan terhadap wujud uthan

Tarekat

Jalan spiritual yang dilalui oleh *salik.* Tarekat juga dapat berarti institusi tasawuf yang dipimpin oleh pembimbing atau guru spiritual yang disebut dengan mursyid.

Tasybīh

Sikap atau tindakan menyerupakan Allah dengan makhluk. Selain itu *Tasybih* juga dapat berarti pembatasan kemutlakan wujud tuhan.

Tawādu'

Sikap rendah hati. Diantara sifat *tawādu'* adalah mau menerima kebenaran dari manapun datangnya.

Waḥdat al-wujūd

Paham atau keyakinan bahwa satu-satunya wujud yang hakiki adalah wujud Allah

Wirid

Bacaan tertentu yang diamalkan oleh *salik* secara ajek sebagai bagian dari laku kehidupan spiritual.

Zindiq

Sesat atu menyimpang dari kebenaran

Fotokopi Naskah Or 5706 (Teks C)

Riwayat Hidup Penulis

M. Adib Misbachul Islam lahir di Jombang, 24 Februari 1973. Ia menyelesaikan pendidikan S1 di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2001, S2 tahun 2005, dan S3 tahun 2014 di Program Studi Ilmu Susastra Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia. Selain menempuh pendidikan formal, ia juga menempuh pendidikan nonformal di beberapa pesantren di Jawa Timur, seperti pondok pesantren Umar Zahid Semelo, Jombang, Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri, dan Pondok Pesantren Miftahul 'Ula Nglawak, Kertosono, Nganjuk.

Pada tahun 2009 M. Adib Misbachul Islam menjadi dosen di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Tahun 2014 sampai sekarang ia menjabat sebagai sekretaris Program Magister Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Selain aktif di kampus, ia juga aktif di Masyarakat ... Minat keilmuannya terfokus pada ... Beberapa karyanya yang sudah ... Pandangan Sufistik ... Jurnal Lektur Vol. 3, ... Naskah Doa ... Karya KH. ... Press, 2011 ...